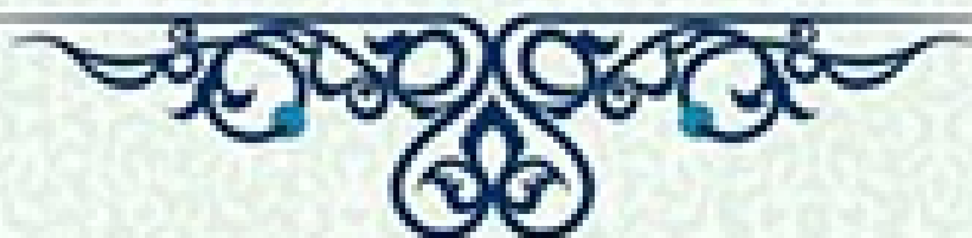


شناخت حدیث

مبانی فهم متن - اصول نقد سند



دکتر مجید معارف
استاد دانشگاه تهران



بسم الله الرحمن الرحیم

شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)

نویسنده:

مجید معارف

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

شناخت حدیث (مبانی فهم متن – اصول نقد سند)

مشخصات کتاب

سرشناسه : معارف، مجید، ۱۳۳۲ -

عنوان و نام پدیدآور : شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)/ مجید معارف.

مشخصات نشر : تهران: نباء: دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۴۴۷ ص.

شابک : ۵۸۰۰۰ ریال ۹۶۴-۸۳۲۳-۳۹-۹ : ؛ ۵۸۰۰۰ ریال: چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۵۹-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا(برون سپاری).

یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۸.

یادداشت : کتابنامه: ص.[۴۳۳] - ۴۴۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : حدیث -- نقد و تفسیر

موضوع : حدیث -- علم الرجال

رده بندی کنگره : BP۱۰۹/م۷۵ش۹ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۲۶۷

شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۱۷۹۴۹

ص:۱

اشاره

(مبانی فهم متن _ اصول نقد سند)

دکتر مجید معارف

استاد دانشگاه تهران

« شناخت حدیث »

(مبانی فهم متن _ اصول نقد سند)

مؤلف: دکتر مجید معارف " استاد دانشگاه تهران" / حروفچینی: انتشارات نبأ

لیت_وگ_راف_ی: ن_ور / چاپ و صحافی: نور / چاپ اول: ۱۳۸۷ / چاپ دوم: ۱۳۸۸

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۵۸۰۰۰ ریال / ک_د: ۱۲۱/ ۲۰۱

ناشر: مؤسسه فرهنگی نب_أ / تهران، خیابان شریعتی، روبروی ملک، خیابان شبستری

خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ _ ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۷ _ ۵۹ _ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴ _ ۹۷۸ ISBN: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۸۳۲۳ - ۵۹ - ۷

ص:۲

باسمه تعالی

توسعه علم در گرو مطالعات نظام منـد و عرضه بهینه نتایج پژوهش است. بهره وری و تعالی هر دو امر، پژوهش و انتشار نتایج آن، محتاج مشارکت حرفه ای ها است. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران با همکاری ناشران حرفه ای بر چنین مشارکتی تأکید می کند. انتشار کتاب شناخت حدیث حاصل همکاری این دانشکده و مؤسسه ی نبأ است. دکتر مجید معارف اسـتاد دانشـگاه تهران و مـدیر گروه علوم قرآن و حـدیث دانشـکده الهیات از دانشـمندان قرآن پژوه و حـدیث شـناس معاصـر، مجمـوعه مقالاـت پژوهشـی خـود را همراه بـا دیگر مطالعـات خویش بـا دقت و تهـذیب سامـان داده است. از حسن همکـاری مدیریت محترم مؤسسه ی نبأ و مؤلف گرانقدر اثر سپاسگزاریم.

معاونت پژوهشی دانشکده الهیات

دانشگاه تهران

فهرست تفصیلی عناوین

مقدّمه

قال ابوجعفر علیه السلام: «یا بنیّ اعرف منازل الشیعه علی قدر روایتهم و معرفتهم فانّ المعرفه هی الدرایه للروایه و بالدرایات للروایات یعلو المؤمن الی اقصی درجات الایمان».

(امام باقر علیه السلام ، معانی الاخبار)

از شریف ترین دانش های دینی، دانش حدیث است که در پرتو آن، شناخت معارف اهل بیت علیهم السلام به دست آمده و جهت گیری اعتقادی، اخلاقی و عبادی انسان صحیح می گردد.

در بین دانش های حدیث دو علم «فقه الحدیث» و «رجال» از اهمیّت به سزایی برخوردار است. علم نخست متکفّل روشن ساختن مقاصد روایات بوده و علم دیگر (به همراه درایه الحدیث) امکان شناخت احوال ناقلان احادیث و در نتیجه شرایط نقد سند را فراهم می سازد. با نگاه به روایات و دستورالعمل های وارده از ناحیه ی معصومان اهمیّت هر دو دانش مبرهن می شود.

از جمله منّت های الاهی بر اینجانب آن که توفیق مطالعه و پژوهش در زمینه ی علوم قرآن و حدیث و گام زدن در مسیر شناخت معارف اهل بیت علیهم السلام نصیبم گردید که حاصل آن تألیف کتب و مقالاتی بوده که بعضاً به صورت متفرّق تقدیم علاقه مندان شده است.

از جمله آن که در سال ۱۳۸۳ موفّق به اجرای یک طرح پژوهشی با عنوان «اصول و مبانی فقه الحدیث» در دانشکده ی الاهیات دانشگاه تهران شدم که این طرح خود منجر به تألیف مقالات متعددی گردید که عمدتاً در مجلات معتبر علمی به زیور طبع آراسته گشت.

از سوی دیگر موضوع تألیف کتاب هایی جهت درس های «فقه الحدیث» و «علم رجال» ضرورتی بود که سال ها مایه ی دلمشغولی اینجانب بوده؛ توفیق آن نصیب نمی گشت. امّا از آن جا که مقالات پژوهشی فراهم شده به عنوان «مبانی فهم حدیث» مورد استفاده ی دانشجویان ارجمند خاصّه در مقطع کارشناسی ارشد قرار گرفته، در عین حال دسترسی به آنها با دشواری هایی همراه بود، نگارنده تصمیم گرفت با نگاهی نو به ساختار و محتوای مباحث به عرضه ی جدیدی از سلسله مقالات مبانی فهم حدیث دست زند و در کنار آن برخی از پژوهش های انجام شده در حوزه ی رجال و مبانی جرح و تعدیل

را هم اضافه سازد، تا در حد میسّور به تقاضای موجود در زمینه ی متن آموزشی درس های «فقه الحدیث» و «علم رجال» پاسخ دهد. در این مسیر ۱۴ مقاله و مدخل انتخاب شده و اقداماتی جهت یکسان سازی آنها از جمله تنظیم مباحث علمی، نظام ماخذدهی واحد، ارتباط فصول با

ص:۱۰

یکدیگر، ویراستاری ادبی و محتوایی مطالب، صورت گرفت به گونه ای که به عنوان تألیفی منسجم در اختیار علاقه مندان به مباحث علوم حدیث به ویژه دانشجویان رشته ی علوم قرآن و حدیث قرار بگیرد.

امّا گزارش اجمالی فصول این کتاب و سابقه ی قبلی آنها به قرار زیر است:

فصل اوّل _ با عنوان «معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان» تألیف شده که در آن سیر تحوّل «درایه الحدیث» از معنای فقه الحدیث در عصر متقدّمان تا مصطلح الحدیث به معنای امروز مورد تحقیق قرار گرفته است. این مقاله در سال ۱۳۸۲ در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ۴ به طبع رسید.

فصل دوم _ با عنوان «اجمال و تبیین در روایات» سامان یافته و نویسنده کوشیده است تا بحث اجمال و تبیین را به شکل تفصیلی در عرصه ی حدیث مورد پژوهش قرار داده، علل اجمال روایات را استقصا کند و از این جهت مقاله جنبه ای نو و ابتکاری دارد. این مقاله نخستین بار در فصلنامه مطالعات اسلامی (مشهد) به شماره ۶۵_ ۶۶ پذیرش شده، به چاپ رسید.

فصل سوم _ با عنوان «ضوابط فهم حدیث در لسان روایات» به درخواست فصلنامه ی در حال انتشار تحقیقات علوم قرآن و حدیث در دانشگاه الزهراء مورد نگارش قرار گرفت. در این مقاله تلاش شده تا ضوابط فهم حدیث مستقیماً از روایات اهل بیت علیهم السلام استخراج شده، در اختیار علاقه مندان قرار گیرد. این مقاله در سال ۱۳۸۳ در نخستین شماره مجله ی مذکور به طبع رسید.

فصل چهارم _ ترجمه و نقد اثری کم حجم امّا پرفایده با عنوان: «ضوابط مهمّه لحسن فهم السنه» تألیف ابوانس اندلسی است، این ترجمه ره آورد یکی از تشرّف های اینجانب به مدینه ی منوّره و استفاده از کتاب خانه ی حرم نبوی است که پس از تکمیل و نقد برخی از مطالب آن، در قالب مقاله ای علمی در سال ۱۳۸۴ در فصلنامه پژوهش دینی به شماره ۵ به طبع رسید.

فصل پنجم _ با عنوان «تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن» به تفصیل به بررسی مسأله ی تقطیع حدیث، اقسام تقطیع و پیامدهای ادبی و فقه الحدیثی آن پرداخته است. مقاله با همکاری دوست دانشورم آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ۱۰ به طبع رسید.

فصل ششم _ با عنوان «نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن» به بررسی یکی از عوارض مهم که دامن روایات را گرفته، پرداخته در عین حال ضوابط نقل به معنای مجاز را از نظر روایات معصومان علیهم السلام و سخنان بزرگان علم حدیث مورد کاوش قرار می دهد. این مقاله در شماره نخست پژوهشنامه قرآن و حدیث، مجله ی رسمی انجمن علمی قرآن و حدیث ایران مورد طبع قرار گرفت.

فصل هفتم _ با عنوان «رابطه ی تاریخ و فهم و نقد حدیث» به بررسی نقش تاریخ در فهم روایات پرداخته که از مبانی مهم فقه الحدیث است. در این مقاله نقش تاریخ از دو منظر عام (شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر صدور حدیث) و خاص (توجّه به اسباب ورود حدیث) مورد تحقیق قرار گرفته و فایده ی بینش تاریخی در نقد حدیث نیز نشان داده شده است. این مقاله نخستین بار در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ۱۴ به زیور طبع آراسته شد.

فصل هشتم ـ با عنوان «گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان» سامان یافته که در آن با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام انواع معناشناسی کلمات قرآن و روایات مورد کاوش قرار گرفته است. این مقاله نیز با مساعدت دوست دانشورم آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و نخستین بار در فصلنامه ی مقالات و بررسی ها به شماره ۸۲ به چاپ رسید.

فصل نهم ـ با عنوان «خانواده حدیث و نقش آن در فقه الحدیث» تألیف شده است. در این فصل پس از بررسی اقسام روابطی که در بین روایات متّحد الموضوع برقرار است، ارتباط تفسیری روایات با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته، ضرورت تفسیر حدیث با کمک حدیث را تبیین می کند. این مقاله نیز با همکاری آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و نخستین بار در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ی ۸ به طبع رسید. ضمناً در این فصل آخرین مبنا از مبانی فهم حدیث مورد توجّه قرار گرفته و مباحث دو فصل دهم و یازدهم عملا نمونه هایی از فقه الحدیث روایات را ذیل تعابیر «عقل»، «رأی»، «ایمان»، «اسلام» و «عمل» به دست می دهد.

فصل دهم ـ با عنوان «تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری» نخستین بار در همایش سراسری «علم، معرفت و تضارب آراء در مکتب جعفری» در دانشگاه امام صادق علیه السلام واحد خواهران ارائه گردید و در مجموعه مقالات همین همایش در سال ۱۳۸۴ به طبع رسید. مقاله با اندکی ویرایش برای دومین مرتبه در فصلنامه «برهان و عرفان» به شماره ی ۶ به زیور طبع آراسته شد.

فصل یازدهم ـ با عنوان «بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی»، حاصل یکی از طرح های پژوهشی اینجانب با عنوان «اباحه گری و بررسی ریشه های آن از نظر آیات و روایات» است. سابقه ی اوّلیه ی این طرح پژوهشی ارائه مقاله ای با عنوان «اباحی گری از دیدگاه قرآن و روایات» بود که در سال ۱۳۸۰ در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ارائه شد و سپس در مجموعه ی «مروری بر پژوهش های فرهنگ عمومی» در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسید. مقاله یادشده سپس با تحقیق و ویرایش جدید در قالب یک مقاله ی علمی به فصلنامه پژوهش دینی ارائه گردید و در شماره ۱۵ این فصلنامه به زیور طبع آراسته شد.

فصل دوازدهم ـ با عنوان «درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدّمان» نگارش یافته که توسعه یافته ی مقاله «مقایسه دیدگاه های رجالی نجاشی و شیخ طوسی» است. این مقاله نخستین بار در مجله مقالات و بررسی ها به شماره ۶۲ به چاپ رسید.

فصل سیزدهم ـ با عنوان «گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخران» نگارش یافته که در آن به معرّفی اصول ثانویه رجال شیعه و به دنبال آن مهم ترین جوامع رجالی شیعه در دوره ی متأخران پرداخته شده است. این فصل جهت تکمیل مباحث تاریخ رجال شیعه ویژه کتاب حاضر تألیف شده و برای نخستین بار به چاپ می رسد.

فصل چهاردهم ـ با عنوان «مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان» نگارش یافته که در آن به تفصیل اصطلاحات جرح و تعدیل، اقسام و روش های جرح و تعدیل راویان و... مورد بحث قرار گرفته است. این فصل نخستین بار به عنوان مدخل «جرح

و تعدیل» در دانشنامه ی جهان اسلام به شماره ۱۰ مورد طبع قرار

ص:۱۲

گرفت.

نکته ی قابـل ذکر درباره محتوای فصول این کتاب آن که، از آن جا که مطالب این فصول به تفکیک و طی سال های مختلف به رشـته ی تألیف درآمـده، بدیهی است که گاه در فصل های این کتاب مباحثی ــ به اجمال یا تفصـیل ــ تکرار شده باشد. و حتّی نسـبت فصول به یکـدیگر گاه نسبت اجمال و تفصـیل باشد. امّا از آن جا که نیّت مؤلّف بر حفظ ساختار و محتوای اوّلیه مقالات علمی بوده، به جز ویرایش ادبی و بعضاً محتوایی، دخل و تصـرّف چندانی در زدودن مطالب تکراری صورت نگرفت. امّـا دقّت در مطـالب فصول کتاب نشان می دهـد که علی رغم تکرار پاره ای از مطالب در تعـدادی از فصول، در عین حال هر فصـلی از کتاب سخن خاص و ویژه ای دارد و یا بر مبنایی از مبانی فقه الحدیث و علم رجال تکیه خاص شده که از این جهت با سخن و ایده فصل دیگر تفاوت دارد.

آخرین مطلب در انگیزه تألیف اثر حاضـر آن که در سال های اخیر کتب چنـدی در زمینه ی مبانی فهم و نقـد حـدیث به زبان فارسـی و عربی تألیف شـده، در دسترس محقّقان قرار دارد. امّا ویژگی کتاب حاضـر آن است که تلاش شـده مبانی فهم و نقد روایـات حتّی الامکـان از روایـات و رهنمودهای امامان علیهم السـلام اسـتخراج شـده و پیشـگامی آنان در ارائه ی طرق عملی جهت فهم و نقد حدیث ارائه شود.

در خـاتمه وظیفه ی خـود می دانم که از مسؤولاـن محـترم دانشـکده ی الاهیـات و معـارف اسـلامی و نیز مؤسّـسه ی فرهنگی، انتشاراتی نبأ که با دقّت و دلسوزی زایدالوصـفی زمینه ی انتشار منقّح و قابل استفاده این کتاب را به صورت همکاری مشترک فراهم کرده انـد، از صـمیم قلب سپاسـگزاری کرده و مزید توفیقات آنان را در نشـر بیشتر معارف اهل بیت علیهم السـلام آرزو کنم.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین و من الله التوفیق ــ مجید معارف، ۱۳۸۶

ص:١٣

فصل اول: معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان

اشاره

معناشناسی درایه الحدیث و ارتباط آن با فقه الحدیث

مقدّمه

از جمله دانش هـای حـدیث که نقش مؤثّری در فهم روایـات دارد، علم درایه الحـدیث است. کاربرد درایه الحـدیث در لسان روایات و تعاریف دانشمندان سابقه ای دراز و طولانی دارد. این اصطلاح در دوره های مختلف معانی گوناگونی به خود دیده و فاصـله ای از فقه الحدیث تا مصـطلح الحدیث را پیموده است. در این فصل تطوّر اصـطلاح «درایه الحدیث» از آغاز تا عصـر حاضر گزارش شده است.

۱_۱_ درایه الحدیث از نظر لغوی

درایه الحـدیث تعبیری اضـافی از دو کلمه ی «درایت» و «حـدیث» است. درایت یکی از مصادر «دری، یـدری» و به معنای علم است. طریحی می نویسد: «دریته دریآ و دریهً و درایهً ای علمته و الدرایه بالشی العلم به»(۱)

وی سـپس می افزایـد: «درایت در اصـطلاح علمی مطلبی است که از توجّه (به چیزی) و اسـتدلال به دست آید که از آن جمله رد فروع بر اصول است.»(۲)

ص:۱۴

۱- طریحی، ۱/۱۳۷ و ۱۳۸.

۲- طریحی، ۱/۱۳۸.

طبرسی بنا به نقل از سیبویه درایه را دانشی می داند که با نوعی تأنّی و تأمّل حاصل می گردد.(۱) و راغب تصریح می کند که: «الدرایه المعرفه المدرکه بضرب من

الختل»(۲) که در این تعریف مراد از ختل احتمالا فطانت و زیرکی است که با معنای

اصلی این کلمه یعنی فریبکاری قرابت دارد. لذا بزرگان لغت و تفسیر استعمال «داری» به معنای عالم درباره ی خدای تبارک و تعالی را جایز نمی دانند.(۳) به این

سبب که علم خداوند به اشیاء و موجودات، ارتباطی با تأمّل، تدبّر و استنتاج نتایج از مقدّمات ندارد. در صورتی که در خصوص دانش بشر چنین مقدّماتی قابل تصوّر است.

مشتقات « درایه» چه به صورت ثلاثی مجرّد و چه به صورت مزید آن (از باب افعال) استعمالات گوناگونی در قرآن دارد و در تمامی این موارد به همان معنای علم و آگاهی به کار رفته است از جمله:

الف) (... ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا...)(۴) یعنی:... تو نمی دانستی کتاب چیست و نه ایمان (کدام است؟)

ولی آن را نوری گردانیدیم که هر یک از بندگان خود را بخواهیم به وسیله ی آن راه می نمائیم...

ب) (قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا ادریکم به...)(۵) یعنی: بگو: اگر خدا

می خواست آن را بر شما نمی خواندم و (خدا) شما را بدان آگاه نمی گردانید...

امّا «حدیث» گرچه در لغت به معانی گوناگونی از جمله ظهور و وقوع، تازگی و طراوت و سخن و کلام به کار رفته(۶) امّا در اصطلاح علم الحدیث به طوری که شیخ

بهایی نوشته است: «الحدیث کلام یحکی قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره.»(۷)

به این ترتیب «درایه الحدیث» به معنای فهم و درک حدیث است و در این معنا مفهوم لغوی «درایه» و معنی اصطلاحی «حدیث» مدّ نظر قرار گرفته است. معناشناسی «درایه الحدیث» _ به مفهومی که گذشت _ در همه ی ادوار از ناحیه ی دانشمندان به کار رفته است. با این توجّه که از درک حدیث اعتبارات گوناگونی قابل تصوّر است که از جمله می توان به درک «مقصود حدیث» و «درک مقدّمات ضروری جهت فهم حدیث» اشاره کرد. جهت شناختن بهتر اصطلاح «درایه الحدیث»، به بررسی معنای آن در دوره های مختلف پرداخته می شود.

۱_۲_دوره ی متقدّمان

۱- طبرسی، مجمع البیان، ۵/۱۴۵.

۲- راغب اصفهانی،۱۸۹.

۳- طبرسی، مجمع البیان، ۵/۱۴۶؛ راغب، ۱۹۰.

۴- الشوری، ۵۲.

۵- یونس، ۱۶.

۶- انیس و دیگران، ۱/۱۵۹ و ۱۶۰.

۷- عاملی بهاءالدین، ۲.

در این دوره ــ و به طور خاص در روایات معصومان علیهم السلام ــ تعبیر درایه دقیقآ در معنای لغوی آن به کار رفته و تعبیر «درایه الحدیث» به معنای شناخت حدیث است. که امروز این شناخت در علمی به نام «فقه الحدیث» قابل حصول است. در روایات به دست آمده «درایه» نوعآ در مقابل «روایه» قرار می گیرد. مراد از «روایه الحدیث» نقل دقیق و بی کم و کاست حدیث است.(۱) امّا مقصود از «درایه الحدیث»

همان فهم مراد حدیث است. زیرا در آن دوره اصطلاح «فقه الحدیث» معمول نبود، بلکه جهت بیان مقاصد حدیث از تعابیری چون «معانی کلام» یا «درایه الحدیث» استفاده می شد. به هر حال در این معناشناسی نسبت «روایه الحدیث» به «درایه الحدیث» همانند نسبت قرائت قرآن به تفسیر آن است. در این خصوص روایات زیادی وجود دارد که برخی از آنان عبارتند از:

۱ــ ۲ــ ۱ــ عن أبی عبدالله علیه السلام قال: قال ابوجعفر علیه السلام «یا بنیّ آعرف منازل الشیعه علی قدر روایتهم و معرفتهم، فانّ المعرفه هی الدرایه للروایه، و بالدرایات للروایات یعلو المؤمن إلی أقصی درجات الایمان، انّی نظرت فی کتاب لعلی علیه السلام فوجدت فی الکتاب: انّ قیمه کل آمریء و قدره معرفته، انّ الله تبارک و تعالی یحاسب النّاس علی قدر ما آتاهم من العقول فی دارالدّنیا.»(۲)

۱ــ ۲ــ ۲ــ عن ابراهیم الکرخی عن أبی عبدالله علیه السلام انّه قال: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه و لایکون الرّجل منکم فقیهآ حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهآ لنا من جمیعها المخرج.»(۳)

در حدیث یادشده معاریض جمع معراض بوده و معراض یعنی وسیله ی تعریض و کنایه، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن بگوید با هر وسیله ی ممکن که بتواند، موقعیّت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست.(۴)

۱ــ ۲ــ ۳ــ عن داودبن فرقد قال: سمعت أباعبدالله علیه السلام یقول: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمه لتنصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»(۵)

۱ــ ۲ــ ۴ــ عن أبی صلت عن علیّبن موسی... عن آبائه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «کونوا دراةً و لاتکونوا رواةً حدیث

۱- صالح، ۱۰۵.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲؛ مجلسی، ۲/۱۸۴. در این فصل به جهت ساده بودن معانی بسیاری از روایاتو تعاریف علمی و نیز جلوگیری از طولانی شدن مطالب، از ترجمه ی آنها خودداری شده و تنها برخی ازتعابیر مهم و یا دشوار توضیح داده شده است.

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۲؛ مجلسی، ۱/۱۸۴.

۴- بهبودی، علل الحدیث، ۳۴.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱.

تعرفون فقهه خیر من ألف تروونه.»(۱)

در تمام روایاتی که گذشت «روایه الحدیث» در مقابل «درایه الحدیث» قرار دارد. امّا از تأکیدی که در این روایات درباره ی «درایه الحدیث» ملاحظه می شود، نباید ضرورتآ نفی «روایه الحدیث» را نتیجه گرفت. زیرا «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» دو شاخه ی اصلی «علم الحدیث» به شمار می رود.(۲) بلکه مطلب مهم

توجّه به تقدّم هر یک از دو اصطلاح یادشده نسبت به دیگری در دوره های مختلف است و به عقیده ی نگارنده تا آن جا که به عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ارتباط دارد، در آن زمان «روایه الحدیث» نسبت به «درایه الحدیث» در تقدّم و اولویّت قرار داشت و آن بزرگوار با بیاناتی چون: «لیبلّغ الشاهد الغائب»(۳) اصحاب خود را به نقل روایات و

انتقال آن به دیگران توصیه می کرد. گرچه در شرایطی به درک مقاصد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پی نبرده باشند. در آن زمان تقدّم «روایه الحدیث» بر «درایه الحدیث» دلایلی داشته است که به طور خلاصه عبارتند از:

الف) با آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به افزایش دانش دینی صحابه بسیار اهتمام داشت و حتّی در مقایسه ی علم و عبادت با یکدیگر فرموده بود: « بالتعلیم أرسلت.»(۴) ، معهذا به دلیل پیوند عصر آن حضرت با جامعه ی جاهلیّت از یک طرف

و کم بـودن حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در آن جامعه از طرف دیگر، مسأله ی تفقّه در دین _ به معنی آگاهی عمیق از کتاب و سنّت _ تحقّق نیافت. به ویژه اگر در نظر گیریم عدّه ای از مکثران حدیث از جمله ابوهریره موفّق به برخورداری از آموزش رسمی یا مصاحبت طولانی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشدند. چنان که عدّه ی زیادی نیز پس از فتح مکّه به جرگه ی مسلمانان پیوستند و بیش از یک یا دو سال محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را درک نکردند و این مدّت جهت تربیت دینی آنها بسیار کم بود.(۵) لذا اصحاب رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم گاه به نقل روایاتی می پرداختند که خود مفاد آن را درک نمی کردند و از این رو به اظهار نظر یا صدور فتاوایی می پرداختند که آکنده از اختلاف و تعارض بود.(۶)

و موجب نقد آنان نسبت به یکدیگر می گشت.(۷)

ب) علی رغم موافقت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به نگارش و ثبت روایات،(۸)

کتابت حدیث در عصر آن بزرگوار امری شایع و عمومی نبود و دلیل این موضوع قلّت وسایل نگارش و محدود

۱- عطاردی، ۱/۸.

۲- صالح، ۱۰۵.

۳- مجلسی، ۲/۱۵۲.

۴- مجلسی، ۱/۲۰۶.

۵- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۴.

۶- ابن ابی الحدید، ۱/۶۱.

۷- عتر، ۵۳.

۸- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۴۶_ ۵۱.

بـودن افراد بـاسواد در آن جـامعه بـود. لـذا در این دوره نقـل حـدیث مهم ترین راه حفـظ حـدیث به شـمار می رفت. پیرو این مصـلحت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اصحاب خود را به حفظ حدیث و انتقال آن به دیگران سفارش کرده و تنها از دروغ بستن بر خود برحذر می داشت. نمونه هایی از سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این خصوص عبارتند از:

ب / ۱ــ عن أبیعبدالله علیه السلام: «انّ رسول الله خطب النّاس... فقال: نضّر الله عبداً سمع مقالتی فوعاها و حفظها و بلّغها من لم یسمعها فربّ حامل فقه غیر فقیه و ربّ حامل فقه الی من هو أفقه منه.»(۱) یعنی: خداوند شاد و خرّم گرداند کسی را که چون کلام مرا شنید

آن را به خاطر بسپارد و به دیگران که نشنیده اند ابلاغ نماید. زیرا چه بسا کسانی که حامل فقه اند امّا فقیه نیستند و چه بسیار حاملان فقهی که آن را به فقیه تر از خود منتقل سازند.

در این حدیث تعبیر: «ربّ حامل فقه لیس بفقیه» دقیقاً نشان دهنده ی تقدّم «روایه الحدیث» بر «درایه الحدیث» در عصـر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است آن هم با توجّه به آن که حدیث یادشده در اواخر عمر آن حضرت صادر شده است.(۲)

ب / ۲ــ عن أبی قرصافه عن رسول الله صـلی الله علیه و آله و سلم: «حدثوا عنی ما تسمعون و لاتقولوا إلّا حقّاً و من کذب علی بنی له بیت فی جهنّم یرتع فیه.»(۳)

بـا توجّه به احادیث یادشـده رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم مطالب فراوانی با اصـحاب خود در میان گـذاشت که این مطالب در مواردی فراتر از فهم و درک آنان به شـمار می رفت. کار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در عین حال کاری لغو و بیهوده نبود، چرا که آیندگان می توانسـتند از آن مطالب استفاده کنند و اهل بیت آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم نیز به عنوان شارحان کلام نبوی در دسترس مردم قرار داشتند. در حدیثی محمّدبنمسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «إنَّ رسول الله أنال فی النّاس و أنال و أنال و انّا أهل البیت معاقل العلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر.»(۴)

مرحوم مجلسـی در توضـیح حدیث نوشته است: «أنال ای اعطی و أفاد فی النّاس العلوم الکثیره لکن عند أهل البیت معیار ذلک و الفصـل بین مـا هو حق أو مفتری و عنـدهم تفسـیر مـا قاله الرّسول فلا ینتفع بما فی أیـدی النّاس إلّا بالرجوع الیهم صـلوات الله علیهم.»(۵)

۱- کلینی، ۱/۴۰۳.

۲- این سـخن را رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در سال دهم هجری در مسجد خیف بیان فرمود و عموم محدّثان شیعهو سنّی آن را روایت کرده اند. از جمله نک به: ابن ماجه، ۱/۸۴؛ ترمذی، ۵/۳۴؛ دارمی، ۱/۷۴؛ قاسمی، ۴۸از قول جوامع حدیثی اهل سنّت و نیز مجلسی، ۲/۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱.

۳- قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

۴- مجلسی، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

۵- مجلسی، ۲/۲۱۴.

در حدیث دیگری هشام بن سالم گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: فدای شما گردم آیا از احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایات صحیحی در نزد عامّه (اهل باقی مانده است؟ حضرت فرمود: «آری رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علوم و روایات زیادی به ودیعت گذاشت امّا معیارهای علم و داوری بین مردم نزد ما قرار دارد.»(۱)

از آن چه گذشت می توان نتیجه گرفت که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تبیین حدیث و سنّت آن بزرگوار به عهده ی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفت، چنان که آنان مسؤول تبیین قرآن نیز بوده اند و احتمالا به این خاطر است که در روایات اهل بیت علیهم السلام « درایه الحدیث» بر «روایه الحدیث» در اولویت قرار می گیرد. این نتیجه وقتی قوّت می گیرد که در نظر گیریم که در عصر صادقین علیهما السلام که همزمان با شروع رسمی کتابت و تدوین حدیث است،(۲) نقل حدیث دیگر یگانه راه جهت حفظ و

بقای حدیث نبود، بلکه در این زمان امامان شیعه ــ به ویژه صادقین علیهما السلام ــ فرصت کافی به دست آوردند تا شاگردان خود را به گونه ای تربیت کنند که اوّلا روایات خود را در اسرع وقت بنویسند و نوشته ها را مبنای نقل حدیث قرار دهند، ثانیآ مراد روایات را درک کرده و در انتقال آن به طبقات بعد کوشش کنند. به موجب برخی از روایات امامان اصحاب خود را به فهم روایات تشویق کرده و گاه از نقل روایاتی که معانی آن را درک نمی کردند، نهی می کردند. در این خصوص شواهد زیادی وجود دارد از جمله:

الف) هشام بن سالم گوید به امام صادق علیه السلام گفتم که: حق خداوند بر مردم چیست؟ حضرت فرمود: «این که چیزهایی بگویند که می دانند و از نقل آن چه نمی دانند، دست بکشند. آن گاه که چنین کنند حقّ خدا را ادا کرده اند.»(۳)

ب) حمزه بن طیار گوید که وی بر امام صادق علیه السلام برخی از خطبه های پدرش (امیرمؤمنان علیه السلام) را عرضه کرد تا آن که به موضعی از آن رسید که امام فرمود: «از نقل آن خودداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که به دست می آورید و معانی آن را نمی شناسید تکلیفی جز تأمّل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی ها را از شما بزدایند و حقّ مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: (فاسألوا أهل الذّکر إن کنتم لا تعلمون)»(۴)

ج) ابوسعید زهری از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: «توقّف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت نکرده ای(۵) بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را

۱- همانجا.

۲- دارمی، ۱/۱۲۶.

۳- کلینی، ۱/۵۰.

۴- همانجا، ۱/۵۰ با توجه به آیات: النحل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷.

۵- این ترجمه بر اساس متن حدیث یعنی: «ترکک حدیثآ لم تروه» صورت گرفت، احتمال دارد تصحیفیرخ داده و صورت اصلی حدیث «ترکک حدیثآ لم تدریه» باشد که در این صورت می شود ترک حدیثی که آنرا درک نکرده ای.

إحصاء نکرده ای.»(1)

باید اضافه کرد که بخشی از آموزش های صادقین علیهما السلام توضیح و روشنگری درباره ی روایاتی بود که مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان قبل از آن دو بزرگوار در اختیار داشتند و از این جهت آنان در شمار نخستین کسانی هستند که در حوزه «درایه الحدیث» گام برداشته اند. از صادقین علیهما السلام هم چنین روایات فراوانی در شرح و توضیح احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باقی مانده است که شیخ صدوق شماری از آنها را در کتاب «معانی الاخبار» و بعضاً در «علل الشرایع» جمع آوری کرده است. از تأمّل در این روایات معلوم می شود که صادقین علیهما السلام علاوه بر معناشناسی روایات برای اصحاب خود، بسیاری از اصول و قواعد فهم حدیث را نیز به آنان منتقل کرده اند از جمله آن که:

_ قبل از هر چیز بر موضوع نقل به الفاظ تأکید کرده اند.(2) در عین حال به جهت

سهولت کار برای راویان نقل به معنی را تنها با شرط انتقال مقاصد حدیث و حفظ فصاحت عبارات جایز دانسته اند.(3)

_ گاه مخاطب حدیث را متوجّه وجوه مختلف معانی یک لفظ کرده اند.(4)

_ گاه با توضیحات خود پرده از ابهام و اجمال یک حدیث برداشته اند.(5)

_ گاه در باب کنایه و مجاز بودن لفظی در حدیث، تنبّه داده اند.(6)

_ گاه زمینه های صدور حدیث را بازگو کرده و ارتباط آن با فهم حقیقت حدیث را روشن ساخته اند.(7)

_ گاه به ردّ معانی برخی از روایات پرداخته و به معانی درست آن توجّه داده اند.(8) و از این جهت مخاطب خود را متوجّه اشکالات حدیث در اثر نقل به

1- همانجا، 1/50.

2- کلینی، 1/51.

3- همانجا، 1/51 و 52.

4- صدوق، معانی الأخبار، 157.

5- همانجا، 180.

6- همانجا، 181.

7- همانجا، 182 و 204.

8- همانجا، 159.

معنی کرده اند.(۱)

ــ گاه از وجود متشابهات در خلال روایات خبر داده و ضرورت ارجاع متشابهات اخبار به محکمات را یادآور شده اند.(۲)

ــ گاه به تکذیب متن یک حدیث(۳) یا تصدیق آن(۴) پرداخته و از این جهت ذهن

یاران خود را متوجّه وجود احادیث جعلی و توجّه به مفاد روایات صحیح کرده اند. چنان که با الهام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ، ناقلان احادیث جعلی را همتای دروغ گویان توصیف کرده اند.(۵)

ــ با توجّه به واقعیّت هایی چون وقوع جعل در حدیث و نیز صدور روایاتی در شرایط تقیه و در نتیجه مبتلا شدن روایات به تعارض و تناقض، صادقین علیهما السلام دستورالعمل های مهمّی جهت حلّ تعارض روایات و ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر صادر کردند.(۶)

ناگفته نماند که در همین دوران مشکلات موجود در روایات به جا مانده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ، بعضی از بزرگان اهل سنّت را نیز بر این واداشت تا جهت حلّ آن مشکلات به تأسیس قواعدی اقدام کنند. البتّه با توجّه به ارتباط گسترده ی محدّثان اهل سنّت با امامان شیعه در قرن دوم(۷) نباید از تأثیرپذیری آنان از امامان به ویژه

صادقین علیهما السلام غافل گردید. به ویژه آن که بسیاری از بزرگان اهل سنّت از جمله ابن شهاب زهری و مالك بن انس در مدینه زندگی کرده و با امامان شیعه در ارتباط بوده اند.

نخستین تلاش بزرگان اهل سنّت در این خصوص بحث و فحص از اسناد روایات و ردّ روایات کذّابان و بدعتگران بود.(۸) امّا به تدریج مقایسه متون روایات با

یکدیگر، پذیرش برخی از روایات و ردّ روایات دیگر و نیز معناشناسی کلمات غریب احادیث و احیاناً حل تعارض روایات در دستور کار آنها قرار گرفت. به عقیده ی برخی از صاحب نظران کسانی چون ابن شهاب

۱- همانجا، ۱۸۲.

۲- مجلسی، ۲/۱۸۵ به نقل از عیون اخبار الرّضا ۷.

۳- کلینی، ۴/۲۳۹.

۴- همانجا، ۳/۳۷۱.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۹.

۶- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۸۰ با عنوان: چاره جویی ها و تدابیر.

۷- ابوزهره، ۲۲؛ شکعه، ۲۸.

۸- نیشابوری، ۱/۵ و نیز، ص ۹ باب تغلیظ الکذب علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم .

زهری (م ۱۲۴) و شافعی (م ۲۰۴) از نخستین کسانی هستند که در این مسیر گام زده اند.(۱) امّا در سده های بعد

دانشـمندانی چون علی بن مدینی، ابن قتیبه دینوری، مسلم بن حجاج، ابوداوود سجستانی و ابوعیسی ترمذی به طور جدّی تر به شنـاخت علـل و مشـکلات روایـات دست زده و اصول و قواعـدی جهت حـلّ مشـکلات و نیز فهم روایـات عرضه کردنـد و به تدریـج برخی از اصـطلاحات حـدیثی نیز به وجود آمد که از جمله آنها اصـطلاحات خبر واحد و متواتر و پاره ای از انواع خبر چون: صحیح، حسن، غریب و مرسل و نیز اقسام کلّی خبر مقبول و مردود می باشد.(۲) از افراد نامبرده و نیز بزرگان

دیگری که در فاصـله ی قرن دوم تا چهارم زنـدگی کرده انـد، آثار و نظرات بسـیاری باقی مانـده است. تأمّل در روایات به جا مانده از امامان شـیعه:و نیز توجّه به نظرات پیشوایان حدیث که در عصر متقدّمان زندگی کرده اند، نشان دهنده ی نوعی تحوّل تـدریجی در معنـای «درایه الحـدیث» است و آن انتقـال معنای این عبارت از فهم مسـتقیم مقاصـد حـدیث به شـناخت اصول و قواعدی بود که به فهم روایات منجر می گردید.

۱_۳_دوره ی متأخّران

در عصـر متـأخّران «درایه الحـدیث» در کنـار «روایه الحـدیث» به عنوان دو شـاخه ی اصـلی «علوم حـدیث» قرار گرفت. لکن با اعتبـاری متفـاوت بـا آن چه در دوره ی قبـل، از این دو اصـطلاح متـداول بـود. سـیوطی از قول ابن الاکفـانی دربـاره ی «روایه الحـدیث» نوشـته است: «علم یشـتمل علی أقوال النّبی و أفعاله و روایتها و ضـبطها و تحریر الفاظها»(۳) وی سـپس از قول همان دانشمند در باره ی درایه الحدیث

می نویسد: «علم الحدیث الخاص بالدرایه علم یعرف منه حقیقه الروایه و شـروطها و انواعها و احکامها و حال الرواه و شروطهم و اصناف المرویات و ما یتعلّق بها.»(۴) سیوطی سپس تعریف فوق را به شرح زیر مورد تفسیر قرار می دهد:

«_ حقیقه الروایه: نقل السنه و نحوها و اسناد ذلک إلی من عزی إلیه بتحدیث أو أخبار و غیر ذلک.

_ و شروطها: الاتّصال و الانقطاع و نحوهما.

_ و احکامها: القبول و الرد.

_ و حال الرواه: العداله و الرد.

_ و شروطهم: فی التحمّل و فی الاداء کما سیأتی.

_ و أصناف المرویات: المصنّفات من المسانید و المعاجم و الاجزاء و غیرها، احادیث و آثار.

_ و ما یتعلّق بها: هو معرفه اصطلاح أهلها.(۵)

۱- عتر، ۶۰.

۲- عتر، ۵۷ و ۶۱ و ۶۲ و ۶۳.

۳- سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۱.

۴- همانجا.

۵- سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۳.

در این تعریف چنـان که روشن است نقطه ی تمایز «روایه الحـدیث» و «درایه الحـدیث» کاملا مشـخّص نیست. به عبارت دیگر دامنه ی «درایه الحـدیث» چنـان توسـعه دارد که مسائـل «روایه الحـدیث» را هم در برمی گیرد. یعنی مسائـل متنـوّعی در حوزه «درایه الحدیث»، پیش بینی شده که شامل خصوصـیّات متنی و سندی حدیث هر دو می گردد. به این دلیل در سخنان برخی از متأخّران «علم الحدیث» یا «اصول الحدیث» نیز تعاریف مشابه با «درایه الحدیث» دارد از جمله:

ـ سیوطی گوید: قال الشیخعزّالدّین بن جماعه: علم الحدیث علم بقوانین یعرف بها أحوال السند و المتن.(۱)

ـ نووی: إن المراد من علم الحدیث تحقیق معانی المتون و تحقیق علم الاسناد و المعلّل.(۲)

ـ فارسـی حنفی: اصول الحـدیث هو علم بـاصول یعرف بهـا أحوال حـدیث الرّسول من حیث صـحه النقل عنه و ضـعفه و طرق التحمّل و الاداء و قیل علم الاسـناد ما یبحث فیه عن صحه الحدیث أو ضعفه لیعمل به أو لیترک من حیث صفات الرجال و صیغ الاداء.(۳)

ـ ابن حجر عسقلانی: علم الحدیث درایهً مجموعه من المباحث و المسائل یعرف به أحوال الراوی و المروی من حیث القبول و الرد.(۴)

که در تعریف اخیر راوی عبارت از کسـی است که حدیث را با سـند نقل می کند و مروی همان سـخن و گفتاری است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا دیگری اسناد داده شود.(۵)

از طرف دیگر توجّه به کتـاب هـایی که توسّـط پاره ای از پیشـگامان فن حـدیث نوشـته شـده نشان دهنـده ی عـدم تصـریح به موضوع «روایه الحـدیث» یا «درایه الحـدیث» است. از جمله ابن حجر از ابومحمّـد حسن بن عبدالرّحمان بن رامهرمزی به عنوان نخستین کسـی یاد می کند که در موضوع علوم حدیثی تصنیفی نگاشته است.(۶) در صورتی که کتـاب رامهرمزی ـ با عنوان المحدّث الفاصل بین الراوی و

الواعی ـ در درجه ی نخست کتابی در حوزه ی آداب و فنون روایت است. به گفته ی برخی از محقّقان این کتاب

۱- همانجا، ۱/۲۲.

۲- نقل از قاسمی، ۷۶.

۳- فارسی حنفی، ۳.

۴- نقل از ابوشهبه، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۸.

۵- همانجا.

۶- عسقلانی، ۳.

در رد کسانی نوشته شد که در صدد تضعیف شأن اهل حدیث بوده اند و رامهرمزی با تألیف کتاب خود در صدد برآمد تا برای طالبان حدیث، ارزش حدیث و فضیلت ناقلان را بازگو کند و آنان را به مزیّن شدن به این فضایل تشویق نماید.(۱) با این تفاصیل تعجّب انگیز است که در عصر حاضر نیز

کسانی کتاب المحدّث الفاصل را نخستین اثر در زمینه ی اصول الحدیث دانسته اند.(۲) به عکس کتاب رامهرمزی می توان از کتاب های «الکفایه فی معرفه

الروایه» و «الجامع لاداب الراوی و السامع» از خطیب بغدادی اشاره کرد که ظاهرآ اوّلی در موضوع «روایه الحدیث»(۳) و دومی درباره ی «درایه الحدیث» است. در

صورتی که در هر یک از کتاب های یادشده مجموعه ای از مسائل هر دو علم ــ به تناسب ــ آورده شده است. افزون بر آن چه گفته شد حتّی در کتاب های معاصران نیز که به تعریف دو اصطلاح «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» پرداخته اند، به سختی می توان مرز دقیقی در تمایز این دو اصطلاح مشاهده کرد.(۴) گرچه بحث از انواع

حدیث و اصطلاحات گوناگون آن بیشتر به عهده ی «درایه الحدیث» است.

امّا نظیر تعریفاتی که از ناحیه ی دانشمندان اهل سنّت گذشت، در آثار متأخّران شیعه نیز تعاریفی درباره ی «درایه الحدیث» دیده می شود که برخی از آنها عبارتند از:

ــ شهید ثانی: «الدرایه هو علم یبحث فیه عن متن الحدیث و طرقه من صحیحها و سقیمها و علیلها و ما یحتاج إلیه من شرایط القبول و الرد لیعرف المقبول منه و المردود و موضوعه الراوی و المروی من حیث ذلک.»(۵)

شیخ بهایی: «علم الدرایه علم یبحث فیه عن سند الحدیث و متنه و کیفیّه تحمّله و آداب نقله.»(۶)

مشابهت این دو تعریف با تعاریف پیش گفته واضح و معلوم است. جز آن که به عقیده ی برخی از صاحبنظران موضوع اصلی علم درایه شناخت «سند» و «متن» حدیث است نه «راوی» و «مروی»؛ زیرا گرچه می توان دو اصطلاح «متن» و «مروی» را به صورت مترادف در نظر گرفت، امّا تعبیر «راوی» هرگز با تعبیر «سند» برابری نمی کند. چرا که اصطلاح «راوی» بر آحاد رجال یک سند منطبق است که برای شناخت آنها به کتاب های رجالی مراجعه می شود، لکن «سند» حدیث عبارت از زنجیره ای از راویان حدیث است که به یکدیگر ارتباط دارند و یکی از دیگری متن حدیث را نقل می کند و در این صورت عوارضی چون ارسال و تعلیق یا انقطاع و اعضال

۱- عجاج خطیب، ۱۵۹.

۲- همانجا، ۲۶ مقدّمه المحدّث الفاصل.

۳- عتر، ۶۴.

۴- از جمله، ر. ک به عتر، ۳۱ و ۳۲؛ صالح، ۱۰۵.

۵- عاملی، زین الدین، ۵.

۶- عاملی، بهاءالدین، ۲.

دامن سند را گرفته و در علم درایه به بررسی این عوارض پرداخته می شود.(۱)

از آن چه به تفصیل در تعریف درایه الحدیث در دوره ی متأخّران گذشت می توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱ــ ۳ــ ۱ــ در این دوره درایه الحدیث از مفهوم نخستین خود به تدریج خارج گشت و با اصطلاحاتی چون: «علم الحدیث»، «اصول الحدیث»، «مصطلح الحدیث» «قواعد الحدیث» و حتّی «علم الاسناد» مترادف گردید.

۱ــ ۳ــ ۲ــ با آن که در تعاریف متأخّران موضوع «درایه الحدیث» شناخت «راوی و مروی» یا شناخت «متن و سند» حدیث اعلام گردید، امّا نباید تصوّر کرد متن شناسی به معنای «فقه الحدیث» موضوع این علم بوده است. زیرا چه بسا عدّه ای تصوّر کنند که موضوع «درایه الحدیث» در دوره ی متأخّران نسبت به دوره ی متقدّمان توسعه یافته و شامل شناخت هر دو جنبه ی سند و متن حدیث شده است. در صورتی که این تصوّر نادرست است. بلکه آن چه در این دوره موضوع «درایه الحدیث» واقع شده، شناخت علل و عوارضی است که در متون روایات حادث شده است. این نکته ارجمندی است که در تعریف نووی از «علم الحدیث» بدان اشاره شده است به این صورت که: «إنّ المراد من علم الحدیث تحقیق معانی المتون و تحقیق علم الاسناد و المعلّل و العلّه عباره عن معنی فی الحدیث خفی تقتضی ضعف الحدیث»(۲) و مامقانی با صراحت بیشتر می نویسد: «موضوع هذا العلم (درایه الحدیث)

هو السند و المتن لانّ موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه و المبحوث هنا هو عوارض السند و المتن و أوصافهما.»(۳) وی سپس یادآور می شود که این تعریف بر تعریف شهید

ثانی ارجحیّت دارد.(۴)

امّا مراد از عوارضی که در متن روایات کم و بیش به چشم می خورد، عوارضی چون اختلاف روایات، نقل به معنی در حدیث، ورود الفاظ مشکل در حدیث، تبدیل و تصحیف در سند یا متن حدیث، اضطراب متن روایات و به طور کلّی اشتمال احادیث بر علل خفیه ای است که دامن برخی از روایات را گرفته است.(۵) و این ها جدا از مسائلی است که به طور خاص در حوزه ی سند روایات قابل

پی گیری است و نکته ی حائز اهمیّت آن که شناخت عوارض سند و متن در حکم اصول و مقدّمات فهم حدیث به شمار می رود نه شناخت مستقیم حدیث و مقاصد آن. به همین جهت شهید ثانی به عنوان مسأله ی ششم می نویسد: «در این علم از متون احادیث و دلالت آنها جز به ندرت بحث نمی شود، بلکه در آن از وضعیّت حدیث از جهت قوّت و ضعف و اوصاف راویان آن از جهت عدالت، ضبط، ایمان و صفات دیگر و نیز از

۱- تهرانی، ۸/۵۴.

۲- نقل از قاسمی، ۷۶.

۳- مامقانی، ۱۰.

۴- همانجا.

۵- جهت اطّلاع از شماری از این مشکلات و مثال های آن نک به: کتاب علل الحدیث از آقای محمّد باقربهبودی.

وضعیّت سند حدیث از جهت اتّصال، انقطاع، ارسال و اموری از این قبیل بحث می گردد.(۱) شهید ثانی به طور مشخّص مسائل علم درایه را در

ابواب چهارگانه زیر مشخّص و تنظیم کرده است:

الف) ذکر انواع حدیث از صحیح، حسن، موثّق و...

ب) در بیان جرح و تعدیل راویان حدیث

ج) کیفیّت اخذ حدیث و طرق تحمّل آن از قبیل: قرائت، سماع، اجازه و...

د) در بیان اسامی و طبقات رجال حدیث (همانجا)

ملاحظه کتب علوم حدیث به وسیله ی دانشمندان اهل سنّت نیز در دوره ی متأخّران نشان دهنده ی محورهای یادشده به تفصیل یا اجمال است.

۱_۴_دوره ی معاصران

از برخی از شواهد به دست می آید که اصطلاح «درایه الحدیث» در عصر حاضر تفاوت چندانی با دوره ی متأخّران پیدا نکرده است. هرچند که دامنه ی این علم به بررسی انواع حدیث به ویژه عوارض اسناد روایات، تخصیص بیشتری یافته و از این جهت با «مصطلح الحدیث» یا «اصول الحدیث» مترادف شده است. نورالدّین عتر «درایه الحدیث» را با «مصطلح الحدیث»، «علوم الحدیث»، «اصول الحدیث» و حتّی «علم الحدیث» مترادف گرفته و موضوع این علم را مباحثی از سند و متن اعلام می کند که به شناخت حدیث مقبول از مردود بینجامد.(۲) و فضلی

در کتاب «اصول الحدیث»، این اصطلاح را مترادف با «علم الحدیث»، «درایه الحدیث»، «مصطلح الحدیث» و «قواعد الحدیث» دانسته و معتقد است که همه ی این اصطلاحات معنای واحدی دارند.(۳)

برخی از محقّقان در تعریف «درایه الحدیث» دایره ی این علم را نسبت به آن چه متأخّران در کتاب های خود آورده اند، محدودتر نموده و معتقدند که: «درایه علمی است که در آن از احوال و عوارض مربوط به سند حدیث بحث می شود. سند یعنی طریقی که به متن حدیث می رسد عبارت است از تعدادی از افراد که متن حدیث را از یکدیگر نقل می کنند و بدین وسیله متن به ما می رسد، سند که از راویان تشکیل شده است دچار حالات مختلفی می گردد که در اعتبار یا بی اعتباری آن مؤثّر است. مانند این که سند متّصل یا منقطع، مسند یا مرسل، معنعن یا مسلسل، عالی یا غریب، صحیح، حسن، موثّق، ضعیف و جز آن باشد. از این رو علم «درایه الحدیث» بحث درباره ی این عوارض را بر عهده دارد.»(۴)

۱- عاملی، زین الدین، الدرایه، ۸

۲- عتر، ۳۲ و ۳۳.

۳- فضلی، ۹ و نیز نـک: عجاج الخطیب، اصول الحـدیث، علومه و مصـطلحه، ۹؛ القطان، ۴۹؛ النعمه، ۲۹؛عمر هاشم، ۸ و ۲۶؛ الضّاری، ۱۲.

۴- تهرانی، ۸/۵۴.

به طوری که ملاحظه می گردد در این تعریف نسبت به شناخت عوارض متون روایات، اشاره ای وجود ندارد و موضوع «درایه الحدیث» یکسره به سندشناسی اختصاص یافته است. لکن این تعریف با واقعیّت کتاب هایی که امروزه در موضوع «درایه الحدیث» یا «مصطلح الحدیث» تألیف شده، کاملا انطباق ندارد. گرچه می توان به طور نسبی گرایش «درایه الحدیث» به بحث بیشتر درباره ی عوارض اسناد را تأیید نمود.(۱) امّا شناخت عوارض متنی به طور کلّی از موضوع علم

«درایه» خارج نشده است. لذا حسین مرعی پس از ذکر چند تعریف از ناحیه ی متأخّران می نویسد: «و من هنا قال الأکثر بأن موضوع هذا العلم هو المتن و السند.»(۲) و

نظیر این قضاوت را نورالدّین عتر دارد به این صورت که: «و احسن تعریف لهذا العلم هو تعریف الامام عزّالدین بن جماعه حیث قال: (الدرایه) علم بقوانین یعرف بها أحوال السند و المتن»(۳)

۱_ ۵ _ ارتباط دو علم «درایه» و «رجال»

با توجّه به آن چه در تعریف علم «درایه» از نظر آغابزرگ تهرانی گذشت، در حال حاضر این علم متکفّل سندشناسی است تا متن شناسی. و از این جهت موضوع آن با موضوع علم رجال متّحد شده است. با این تفاوت که در علم رجال به بررسی وثاقت یا ضعف تک تک راویان پرداخته شده است و ارتباط آنان با یکدیگر مورد توجّه قرار نمی گیرد. برخلاف علم درایه که در آن به بررسی چگونگی ارتباط راویان با یکدیگر و در نتیجه ی اتّصال و انقطاع سند پرداخته می شود. شیخ آغابزرگ در تعریف علم رجال نوشته است: «علم رجال، علمی است که در آن از احوال و اوصاف راویان حدیث بحث می شود. اوصافی که در قبول و ردّ گفته ی آنها دخالت دارد.»(۴)

این نکته نیز قابل ذکر است که علی رغم تمایز موضوعات «درایه الحدیث» (به معنای اخیر) با «علم الرّجال» در کتاب های علمی، مرز این دو علم با یکدیگر تداخل شدید پیدا کرده که بر پژوهشگران لازم است که از خلط مباحث این دو علم اجتناب ورزند. به عنوان مثال در کتاب های درایه الحدیث غالباً مباحثی درباره ی عدالت صحابه (از نظر اهل سنّت) و یا وثاقت اصحاب اجماع (از نظر شیعه) به میان آمده که بررسی این موضوعات اختصاص به علم رجال دارد. به همین ترتیب در بسیاری از کتاب های رجالی از جمله «معجم رجال الحدیث» و «تهذیب التهذیب» علاوه بر اطّلاعاتی که درباره ی وثاقت و تضعیف راویان آورده شده، ارتباط هر راوی با افراد

۱- فضلی، ۱۳.

۲- مرعی، ۱۳.

۳- عتر، ۳۲.

۴- تهرانی، ۱۰/۸۰.

قبل و بعد او نیز_ از مشایخ تا شاگردان راوی _ مشخّص شده است که اطّلاعات اخیر در حوزه ی «علم درایه» است. امّا از آن جا که درباره ی نشان دادن ارتباط راویان با یکدیگر کتاب های تخصّصی وجود ندارد، ناچار در جنب بررسی های رجالی به این موضوع تا اندازه ای رسیدگی می شود.

به هر حال جهت درک ارتباط این دو علم با یکدیگر به بررسی سند یک حدیث پرداخته می شود:

محمّدبن یحیی العطار عن احمدبن محمّدبن عیسی عن ابن ابی عمیر عن الحسن بن محبوب عن داوود الرقی عن العبد الصالح قال: «انّ الحجّه لاتقوم لله علی خلقه إلّابامام حتّی یعرف.»(۱)

با مراجعه به کتاب «معجم رجال الحدیث» روشن می شود که راویان حدیث همگی امامی و ثقه هستند.(۲) از طرفی بنا به اطّلاعاتی که در همین کتاب در خصوص

ارتباطات راویان با یکدیگر دیده می شود و نیز اطّلاع از تعداد وسائط حدیث از قرن دوم تا قرن چهارم _ که غالباً چهار یا پنج واسطه است _ اتّصال سند حدیث به دست می آید. لذا با عنایت به تعریف حدیث صحیح در «درایه الحدیث» و مطابق اطّلاعات زیر نوع سند صحیح بوده و به دلیل نامشخّص بودن نام معصوم علیه السلام حدیث اصطلاحاً «مضمر» است. هر چند که با مطالعه ی احوال ائمّه علیهم السلام معلوم می گردد که مراد از عبد صالح امام موسی کاظم علیه السلام است.(۳)

سندحدیث محمّدبن احمدبن محمّدابن ابی عمیرحسن بن محبوب داود رقیعبدصالح

یحیی العطّار بن عیسی

وصفراویثقهثقهعدلثقهثقهثقهمعصوم علیه السلام امام هفتم

نتیجه گیری:

با توجّه با آن چه به طور مبسوط گذشت «درایه الحدیث» در عصر متقدّمان به معنای درک و فهم مقاصد حدیث و به عبارتی «فقه الحدیث» به کار می رفت. این کار از طریق شناخت مفردات و جمل حدیث و مباحثی چون بررسی حقیقت و مجاز در حدیث صورت می پذیرفت. «فقه الحدیث» به معنای یادشده به تدریج در کتاب های «غریب الحدیث» یا کتب «شرح الحدیث» مورد بحث قرار گرفت و با شکل گیری علوم حدیث و تجزیه آن به «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» بررسی مقدّمات ضروری فهم حدیث و شناخت انواع حدیث، موضوع علم «درایه الحدیث» قرار گرفت. امّا با سپری شدن عصر متأخّران جنبه ی سندشناسی در «درایه الحدیث» تقویت شده و این علم با اصطلاحاتی چون «اصول الحدیث»_ که به بیان اصول و قواعد کلّی حدیث می پردازد_ یا

۱- کلینی، ۱/۱۷۷.

۲- خویی، ۱۸/۳۰؛۳/۲۹۶؛۱۴/۲۷۹؛۵/۸۹؛۷/۱۲۳ و ۱۲۴، در سند یادشده درباره ی داوود رقی از نظرجرح و تعدیل اختلافاتی بین علمای رجال وجود دارد. تفصیل را نک: خویی، ۷/۱۲۲_۱۲۳.

۳- طبرسی، اعلام الوری، ۲/۶.

«مصطلح الحدیث» _ از باب نام گذاری کلّ به نام جزء _ مترادف گردید. لذا با نوعی مسامحه می توان «درایه الحدیث» را دانشی شناخت که به بررسی عوارض سندی روایات می پردازد به طوری که اعتبار یا بی اعتباری آن شناخته می شود.

فصل دوم: اجمال و تبیین در روایات

اشاره

مقدّمه

از مسائل مهم در حوزه ی «فقه الحدیث» توجّه به رابطه ی اجمال و تبیین در روایات است. اصل نخست در مورد روایات، واضح و غیرمجمل بودن آنهاست. امّا به دلایلی، بسیاری از روایات از نوعی اجمال برخوردار شده که در مقام دسته بندی می توان از دو نوع اجمال به صورت ذاتی و عرضی سخن به میان آورد. هر کدام از موارد یادشده، تقسیمات فرعی دیگری دارد که در این فصل ضمن پرداختن به آنها، مهم ترین طرق تبیین مجملات نیز گزارش می شود.

۱_ ۲_ طرح مسأله

یکی از تقسیمات مهم در زمینه ی آیات و روایات، دسته بندی آنها به مجمل و مبیّن است. دانشمندان علوم قرآنی در آثار خود بعضاً به بحث درباره ی مجمل و مبیّن پرداخته اند.(۱) امّا این موضوع در کتب علوم حدیث مورد بحث قرار نگرفته و

تنها در برخی از کتب مصطلح الحدیث، تعاریف مختصری در این زمینه وارد شده است،(۲) بدون آن که از اسباب اجمال یا اقسام آن سخن رفته باشد. علّت این

بی توجّهی را باید ارتباط این دو اصطلاح به حوزه ی «فقه الحدیث» در نظر گرفت، در صورتی که آثار دانشمندان در زمینه ی مصطلح الحدیث ــ به ویژه در دوره ی متأخّران و معاصران ــ کمتر با متن شناسی به معنای «فقه الحدیث» ارتباط داشته است.(۳) به هر

جهت از تعاریف به جا مانده در این خصوص می توان به کلام مامقانی اشاره کرد که می نویسد: «المجمل هو ما کان غیر ظاهر الدلاله علی المقصود.»(۴)

و به همین ترتیب درباره ی مبیّن آورده است: «المبیّن و هو ما اتّضحت دلالته و ظهرت.»(۵)

امّا معیار دلالت واضح بر مقصود متکلّم چیست؟ به عقیده ی مامقانی وضوح سخن، با قوانین حاکم بر محاورات عرفی افرادی که با زبان واحدی سخن می گویند، تناسب دارد، زیرا در این حالت است که تفاهم، حاصل شده و افراد آن زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می کنند. لذا در باره ی مجمل می نویسد: «بهترین تعریف درباره ی مجمل

۱- از جمله نک به: سیوطی، الاتقان، ۳/۵۹ (نوع ۴۶)؛ عک، ۳۲۵_ ۳۵۶؛ معرفت، ۱۰۶_ ۱۰۸.

۲- از جمله نک: مامقانی، ۱/۳۱۷؛ مدیر شانه چی، ۷۵؛ جدیدی نژاد، ۱۴۲ و ۱۴۷؛ امین، ۱۳۳.

۳- نک: همین کتاب، فصل یکم.

۴- مامقانی، ۱/۳۱۷.

۵- مامقانی، ۱/۳۱۸.

آن که مجمل لفظی است که معنای آن واضح و روشن نیست. لفظی که مطابق قوانین قابل استعمال نزد اهل یک زبان شأن آن وضوح و عدم ابهام است.»(۱)

نکته ی قابل توجّه آن که تعریف مجمل از دیدگاه علمای حدیث با آن چه علمای علوم قرآنی و اصول فقه بیان کرده اند، اختلاف چندانی ندارد.(۲) و اگر بر قدر

مشترک تعاریف موجود درباره ی مجمل یعنی هر کلام غیر واضح ـ از جهت دلالت بر مقصود ـ توافق کنیم، آن گاه باید گفت که دایره ی اجمال در علوم حدیث فراتر از علم اصول یا علوم قرآنی(۳) است و اسباب فراوان تری بر اجمال روایات دست

یافتنی است، که شناسایی اهم آنها هدف این فصل است.

نکته ی دیگر آن که به عقیده ی علمای اصول، حدیث یا حکم مجمل تا مفاد و مقصود آن روشن نگردد حجّیّت یا قابلیّتی برای عمل ندارد.(۴) و همین موضوع

شناخت اسباب اجمال روایات و راه کارهای تبیین آنها را ضروری می سازد. به عقیده ی برخی از محقّقان از آن جا که لفظ مجمل در دلالت بر مراد شارع دارای ابهام است، ابهام موجود در چنین لفظی جز با بیان خود شارع برطرف نمی گردد.(۵)

نکته ی آخر در مقام طرح مسأله آن که، با توجّه به آن که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امامان شیعه:از فصحای دوران خود

ص:۳۱

۱- همانجا، ۱/۳۱۷.

۲- علمای اصول در تعریف مجمل به عدم وضوح دلالت لفظ یا کلام مجمل اشاره کرده و مجمل را نقیضمبین ـ لفظ یا کلام واضح ـ دانسته اند. در فرهنگ اصطلاحات اصول آمده است: «مجمل در اصطلاح اصولیین عبارت از آن چیزی است که مراد آن روشن نباشد و این خفای مقصود، ناشی از نفس لفظ باشد وخفای آن نیز با بیان به کار برنده ی مجمل برطرف گردد.» (ملکی اصفهانی، ۱/۱۱۵؛ نیز نک به: همانجا،۱/۳۱ که اجمال را مشتبه و غیر واضح معنی کرده است. علاوه بر آن نک: عاملی، ۱/۳۱۵ و ۳۱۷؛ابوزهره،۱۲۱؛ زحیلی، ۳۴۰؛ مظفّر، ۱/۱۷۹.

۳- دانشمندان اصول ضمن تأکید به تعدّد علل اجمال (ملکی اصفهانی، ۱/۳۳؛ اسعدی، ۱۳۵) غالباً سهسبب را به عنوان اسباب اصلی اجمال ذکر کرده اند که عبارتند از اشتراک لفظی با نبودن قرینه ی لازم،غرابت لفظ و نقل معنای لغوی از وضع اوّلیه به اصطلاح شرعی آن مانند تحوّل لفظ صلاه از دعا به نماز.(زحیلی، ۳۴۱؛ عبدالرّحمان، ۲۴۶) امّا در منابع علوم قرآنی گرچه نزدیک به ۱۰ سبب از اسباب اجمالآیات مورد بحث قرار گرفته (سیوطی، الاتقان ۳/۵۹ و ۶۰) امّا به طوری که مشخّص است

این اسباب ازجهتی به طبیعت ویژه ی قرآن ارتباط دارد و از خارج قرآن بر آن تحمیل نشده است. در صورتی که درروایات ــ به طوری که خواهد آمدــ از دو دسته از اسباب اجمال به صورت ذاتی و عرضی بحث خواهد شد.

۴- زحیلی، ۳۴۱؛اسعدی، ۲۴۶.

۵- در تفاوت لفظ مجمل و الفاظ مشکل (یا خفی) و متشابه برخی گفته اند که اگر بیان شارع در تبیینمجمل کامل نبوده و هنوز زوایای مخفی در مجمل وجود داشته باشد در این صورت احکام لفظ مشکل یاخفی بر مجمل جاری می گردد و چنان که هیچ گونه بیانی از طرف شارع دال بر معنای مراد، وجود نداشتهباشد، بعضی آن را به لفظ مشکل و برخی آن را به لفظ متشابه ملحق ساخته اند که به هر صورت تأویل پذیراست. شاکر، ۲۸۶ و ۲۸۹.

بوده اند،(۱) وجود سخنان مجمل و مبهم در

روایات آنها چه توجیهی دارد؟ آن چه این سؤال را حسّاس می کند. توجّه به رابطه ی آیات و روایات است. بر طبق آیات قرآن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبیّن قرآن است.(۲) و پس از

او اهل بیت آن حضرت این رسالت را به دوش گرفته اند.(۳) لذا بسیاری از مجملات

قرآن توسّط سنّت و روایات تبیین می گردد. حال چگونه ممکن است سنّت و حدیث خود دچار اجمال شود؟ امّا علیرغم سؤال اخیر، مطالعه و بررسی روایات شیعه و سنّی بیانگر درصد قابل توجّهی حدیث مجمل است که البتّه علل گوناگونی توجیه گر اجمال آنهاست و در یک تقسیم بندی می توان این علل را به دو بخش عمده دسته بندی کرد:

۲ــ ۲ــ علل ذاتی یا طبیعی

۲ــ ۳ــ علل عرضی یا عارضی

ذیلا از هر کدام از دسته بندی های یادشده به مهم ترین علل اشاره می گردد. ضمن آن که در خلال این بررسی راه کارهایی برای تبیین مجملات ــ که در روایات معصومان علیهم السلام وارد شده ــ از نظر گذرانده می شود.

۲ــ ۲ــ بررسی علل ذاتی در اجمال روایات

اشاره

مقصود از علل ذاتی یا طبیعی ــ در اجمال روایات ــ عللی است که ریشه در خود روایات دارد و از خارج روایات بر آنها داخل و عارض نشده باشد. این علل از تنوّع چشمگیری برخوردار است و در این قسم، اسباب اجمال روایات را می توان در حد و اندازه های اسباب اجمال در قرآن(۴) جست وجو نمود.

۲ــ ۲ــ ۱ــ اشتراک لفظی

بسیاری از کلمات ــ گرچه در وادی امر برای معنای خاصّی وضع شده اندــ حامل معانی مختلفند که کاربرد آنها در یک معنای خاص جز با توجّه به قرائن میسّر نخواهد بود. این موضوع نمونه های فراوانی در روایات دارد و بی توجّهی به قرائن موجود در اطراف کلام سبب اجمال آن روایات خواهد بود. به عنوان نمونه در حدیث «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» لفظ مولی بر معانی مختلفی از جمله دوست، یاور، سیّد، مالک، صاحب پیمان، سرپرست و اولی به تصرّف استعمال شده است.(۵) به سبب چنین اشتراکی مفسّران اهل سنّت غالباً کلمه ی مولی

۱- صدوق، معانی الأخبار، ۳۲۰؛ کلینی، ۱/۵۳.

۲- النحل، ۴۴؛ الجمعه، ۲.

۳- مجلسی، ۲۳/ ۱۰۵ الی ۱۶۶، حدیث ثقلین؛ کلینی، ۱/۲۸۷.

۴- سیوطی درباره ی اسباب اجمال در قرآن می نویسد: «اجمال اسبابی دارد که عبارتند از اشتراک (لفظی)حذف، اختلاف مرجع ضمیر، احتمال عطف و استئناف، غرابت لفظی، عدم کثرت استعمال، تقدیم وتأخیر، قلّت منقول و تکرار.» همو، الاتقان۳/۵۹ و ۶۰ با تلخیص مثال ها.

۵- ابن منظور، ۱۵/۴۰۲_ ۴۰۳. که از قول ابوالهیثم برای مولی ۶ معنا به شرح: بسته نسبی، یاور، دوست،ولی نعمت، هم پیمان و برده را ذکر کرده است. در صورتی که علّامه امینی مولی را لفظ مشترکی می داند کهدر ۲۷ معنی به کار رفته است. (همو، ۱/۳۶۲).

را در

معانی ناصر و یاور گرفته اند. چنان که صاحب تفسیر المنار معتقد است که ولایت طرح شده در حدیث غدیر ولایت نصرت و مودّت است و بر ولایت سلطه که عبارت از امامت و خلافت است، دلالتی ندارد.(۱) امّا به عقیده ی محقّقان شیعه با

توجّه به قرائنی که در اطراف حدیث غدیر وجود دارد کلمه ی مولی جز در معنای سرپرست و رهبر قابل تفسیر نیست. تعداد این قرائن بر حسب تتبع علّامه امینی متجاوز از ۲۰ قرینه است.(۲) اضافه بر آن روایاتی نیز در تبیین مولی در دست است از

جمله در حدیثی ابواسحاق گوید: به امام علی بن حسین گفتم: معنای این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» چیست؟ فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با این جمله به آنان خبر داد که علی علیه السلام امام پس از اوست.»(۳)

اشتراک لفظی نمونه هایی متعدّدی در روایات دارد و از موارد معروف آن می توان به معانی اختلاف در حدیث «اختلاف امّتی رحمه»(۴) و عرش در حدیث «انّ

العرش اهتزّ لموت سعدبن معاذ»(۵) اشاره کرد.

نکته ی قابل ذکر در این خصوص آن که پس از ظهور اسلام، بسیاری از کلمات _ چه در حوزه مفاهیم فقهی و چه در زمینه ی مفاهیم اخلاقی _ از نوعی توسعه ی معنایی برخوردار شده اند که بی توجّهی به آنها سبب اجمال برخی از آیات و روایات می گردد. به عنوان مثال استعمال الفاظ «صلاه» و «زکاه» در دو عبادت بدنی و مالی، که با معانی لغوی این دو لفظ نیز بدون ارتباط نیست. به همین ترتیب می توان از واژه های «سفه»، «فقه» و «علم» یادکرد که در روایات معصومان هر کدام در معنای خاصّی به کار رفته که فراتر از معنای معهود است. به عنوان نمونه ی علی علیه السلام می فرماید: «دانشمند کسی است که فعلش سخن او را تصدیق کند و کسی که فعل او قولش را تصدیق نکند او دانشمند نیست.»(۶)

۱- رشید رضا، ۶/۴۶۵.

۲- امینی، ۱/۳۷۰.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۶۵.

۴- همانجا، ۱۵۷. در این حدیث مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اختلاف به معنی آمدوشد علما با یکدیگر است امّابرخی اختلاف را به معنی تفرقه گرفتند. (صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۷)

۵- در این حدیث مراد از عرش، تحت و سریر سعد است، امّا برخی آن را به معنای عرش الاهی گرفتند.همانجا، ۳۸۸.

۶- کلینی، ۱/۳۶. فقه در لسان روایات به معنای دانش قطعی و عمیق است و از این جهت معنای آنوسیع تر از علم بوده و بلکه

مترادف بـا حکمت و معرفت است. امـام صـادق علیه السـلام در تفسـیر «یؤتی الحکمه منیشـاء» می فرمایـد: «حکمت عبارت از معرفـت و تفقّه در دین است.» (عیاشـی، ۱/۱۷۱) نیز سـفه به معنایجهـل و نـادانی معمولی نیست. بلکه نوعی از نـادانی اختیاری اسـت کـه ریشـه در انکـار و عنـاد دارد. دلیـل آنکـاربرد واژه ی سـفه دربـاره ی منافقـان و اعراض کننـدگان از روش و تفکّر ابراهیمی است. (البقره، ۱۳ و ۱۳۰ ونیز صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۰).

و احتمالا با الهام از این حدیث است که سعدی سروده است:

از من بگوی عالم تفسیرگوی   گر در عمل نکوشی نادان مفسّری(۱)

۲_۲_۲_ احادیث متشابه

از جمله سبب های اجمال در روایات، وجود تشابه در پاره ای از اخبار است. طبق روایتی که از امام رضا علیه السلام وارد شده، در روایت معصومان _ مانند آیات قرآن _ متشابهاتی وجود دارد که لازم است برای فهم درست معانی آنها، آنها را به محکمات اخبار امامان علیهم السلام ارجاع نمود.(۲) تشابه اخبار موضوعی فراتر از اشتراک

لفظی است. زیرا در اشتراک لفظ، بحث از تعدّد معانی یک کلمه است که غالبآ در شرایط گوناگون استعمال شده است، امّا در لفظ یا حدیث متشابه معانی ظاهری الفاظ مراد نمی باشد و در نتیجه تأویل ضرورت پیدا می کند. چنان که محقّقان حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که: «إذ کان یوم القیامه اتی بالموت کالکبش الاملح فیوقف بین الجنّه و النّار فیذبح.» را نوعی تمثیل دانسته اند که هدف آن اعلام از بین رفتن حالت مرگ و نابودی در قیامت است.(۳) و نیز در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن جا که خطاب به

اصحاب فرمود: «ایّاکم و خضراء الدمن.» به توضیح آن بزرگوار مقصود از «خضراء الدمن» زنانی هستند که از شرافت خانوادگی برخوردار نیستند.(۴) در روایات

معصومان علیهم السلام نیز احادیث معتنابهی وجود دارد که از نوعی تشابه برخوردار است و غالبآ این تشابه را امام صادق علیه السلام صاحب حدیث یا امامان بعد از او توضیح داده اند. نمونه ای از این روایات سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «من مثّل مثالا أو اقتنی کلبآ فقد خرج من الاسلام.»(۵)

و چون برخی از اصحاب از این سخن تعجّب کردند، امام خود به توضیح پرداخت و فرمود: «مقصود من از «من مثل مثالا» کسی است که دینی غیر از دین الاهی تأسیس کرده و مردم را به آن فرا بخواند. و مقصود من از «من اقتنی کلبآ» نگهداری و پذیرایی از دشمنان اهل بیت است.(۶)

آن چه در این خصوص در روایات معصومان علیهم السلام قابل توجّه است وجود دو نکته است:

اوّل _ تذکّر به تأویل پذیری روایات خصوصآ روایات متشابه و تنبّه به سوء استفاده از معانی انحرافی، چنان که

۱- سعدی، ۵۱۴.

۲- مجلسی، ۲/۱۸۵.

۳- غفاری، ۲۵۳ به نقل از غزالی.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۳۱۶.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱.

۶- همانجا.

امام صادق علیه السلام فرمود: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معانی کلامنا انّ الکلمه لتنصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»(۱) و نیز همان حضرت در انتقاد از تأویل گرایی غلات فرمود: «گاه می شود که

با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس و رأی برحذر می دارم، امّا تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل می کنند...»(۲)

دوم ــ ضرورت ارجاع احادیث متشابه به احادیث محکم، زیرا احادیث محکم اساس تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمّه علیهم السلام را تشکیل می دهد. هم چون آیات محکم که «امّالکتاب» و اساس قرآن است.(۳) لذا متشابهات اخبار غالباً توسّط اخبار دیگر

قابل تبیین است. چنان که امام رضا علیه السلام سخن امام صادق علیه السلام را که فرموده بود: «من تعلّم علماً لیماری به السفهاء أو یباهی به العلماء أو لیقبل بوجوه النّاس إلیه فهو فی النّار.» را، به این صورت تبیین فرمود که مراد از «سفهاء» مخالفان مذهبی، مراد از «علماء» امامان معصوم علیهم السلام و مقصود از «لیقبل بوجوه النّاس إلیه» ادّعای ناحق مدّعیان در مورد امامت است.(۴)

۲ـ ۲ـ ۳ـ اختلاف افهام مخاطبان

از عوامل اجمال برخی از روایات اختلاف افهام مخاطبان است. اختلاف افهام هم در سطح افراد معمولی و هم سطح افراد فقیه و دانشمند، موضوعی غیر قابل انکار است. در اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بسیاری از آنان به عمق سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آشنا نبودند و تعبیر: «ربّ حامل فقه لیس بفقیه و ربّ حامل إلی من هو افقه.»(۵) شاهد این مطلب است. از این رو اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گاه یکدیگر را در فهم

مراد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از یک حدیث نقد می کردند که نمونه ای از آن نقد عایشه بر عمر در حدیث: «انّ المیت یعذّب ببکاء أهله» است.(۶) علی علیه السلام نیز ضمن سخنی در خصوص

اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «این گونه نبود که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل سؤالاتی که از آن حضرت می کردند، فهم واحدی داشته باشند. برخی سؤالاتی می کردند امّا در پی فهم آن نبودند. (یا عاجز از فهم آن بودند) تا جایی که مایل بودند رهگذری آمده و سؤالاتی بکند تا آنان نیز مطالبی فرا گیرند.»(۷)

شاهد این اختلاف افهام را می توان در برداشت صحیح علی علیه السلام از کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانست که به مناسبتی فرمود: «یا

۱- همانجا، ۱.

۲- طوسی، اختیار الرّجال، رقم ۴۳۳.

۳- آل عمران، ۷.

۴- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۰.

۵- کلینی، ۱/۴۰۳.

۶- عتر، ۵۴. در خصوص این حدیث در مباحث بعد مطالبی از نظر خواهد گذشت.

۷- کلینی، ۱ / ۶۴.

علی قم فاقطع لسانه.» که پس از ایراد این کلام، اصحاب تصوّر کردند که علی علیه السلام زبان تملّق گو را قطع خواهد کرد، امّا علی علیه السلام درهمی به او داده و وی را مرخص ساخت.(۱)

امّا از نمونه های اختلاف افهام در اصحاب صادقین علیهما السلام می توان به برداشت متفاوتی از سخن امام صادق علیه السلام یعنی: «اسکنوا ما سکنت الأرض» اشاره کرد. این سخن در شرایطی گفته شد که ابراهیم بنعبدالله بن الحسن بر منصور عبّاسی خروج کرد و شیعیان را به حمایت خود فرا می خواند. امّا امام صادق علیه السلام با گفتن جمله ی اخیر شیعیان را از شرکت در قیام منع نمود. در بین یاران امام صادق علیه السلام عبدالله بن بکیر معتقد بود که مقصود امام صادق علیه السلام عدم شرکت در هر گونه قیامی حتّی تا فرارسیدن قیامت است. در صورتی که عبیدبن زراره از این حدیث عدم شرکت در هر قیامی مگر با اجازه ی امام معصوم علیه السلام را درک کرده بود. در ادامه ی روایت آمده است که امام رضا علیه السلام بر فهم و برداشت عبیدبن زراره صحّه گذاشت و فرمود: «الحدیث علی ما رواه عبید و لیس علی ما تأوّله عبدالله بن بکیر.»(۲)

نمونه ی دیگر از اختلاف افهام را می توان به تفاوت فهم زراره و برادر او حمران در موضوع اوقات نماز ملاحظه کرد که کلینی در «کتاب الصّلاه» خود به آن پرداخته است.(۳) در این حدیث نیز امام صادق علیه السلام با گفتن «صدق زراره» بر رأی و نظر

زراره صحه گذاشت.(۴)

۲_ ۲_ ۴_ غرائب لفظی در روایات

پاره ای از روایات متضمّن الفاظ غریب است. مقصود از لفظ غریب کلمات پیچیده ای است که به دلیل قلّت استعمال فهم آن با دشواری همراه است.(۵) این که

در سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این کلمات استعمال شده یا نه، محلّ اختلاف است. برخی معتقدند که: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از فصیح ترین مردم به شمار می رفت و اقوام عرب را علی رغم اختلاف زبان و لهجه مورد خطاب قرار می داد و آنان نیز سخنان حضرتش را بدون ابهام درک می کردند. امّا پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اختلاط قوم عرب با غیر عرب به تدریج خلوص و پاکی زبان عرب از بین رفت و درک پاره ای از لغات و تعابیر برای عرب ها با دشواری هایی همراه شد تا چه رسد به اقوام غیر عرب که طبعاً جهت فهم آن تعابیر متحمّل سختی های بیشتر

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۷۱.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲۶۶.

۳- کلینی، ۳/۲۷۳.

۴- همانجا.

۵- محمّد ابوزهو، ۴۷۴ به نقل از خطّابی.

شدند. در این جا بود که برخی از محدّثان به ویژه علمای ادب به شرح آن قسم از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که شناختش بر مردم پوشیده بود پرداخته و علم غریب الحدیث را پایه گذاری کردند.»(۱)

ورود الفـاظ غریب در روایـات نبـوی در بسـیاری از مواضـع، از عوارض نقـل به معنی در حـدیث بوده و در نـتیجه در صـحّت انتسـاب این گونه روایـات به پیامبر جای تردیـد وجود دارد. امّا با توجّه به بُعـد زمانی صـدور روایات از دوره ی تـداول آنها و دگرگونی های معنایی پاره ای از واژه ها در بستر زمان و این که اساساً غرابت در لفظ و حـدیث مسأله ای نسبی است، احتمال ورود پاره ای از الفاظ غریب در روایات غیرممکن نخواهـد بود. به ویژه براساس مفاد روایاتی که در آن برخی از امامان علیهم السـلام به توضـیح آن الفاظ مبادرت کرده و در واقع به صدور حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحّه گذاشته اند. به عنوان مثال، یحیی بن عباده از امام صادق علیه السـلام روایت می کند که فرمود: «یکی از انصار از دنیا رفت، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مراسم تشییع او حاضـر شد و فرمود: او را تخضیـر کنیـد که تخضیـر شدگان چق‍ـدر در روز قیـامت سـبکبارنـد.» من از امـام صـادق علیه السـلام پـرسیـدم که «تخضیـر» چیست؟ امـام فـرمـود: «شاخه ی بـدون برگی از درخت خـرمـا (یـا درخت سـدر یـا درخت بیـد و...) گـرفته شـود و در ایـن جـا اشـاره به استخـوان گودی زیـر گلـو ـ به پایین بـدن میّت همـراه با لباس او پیچیـده گـردد.»(۲)

گفتنی است که شیخ صـدوق در کتـاب معـانی الاخبـار اخبـار فراوانی نقل کرده که حاوی الفاظ غریب است. وی سـپس این الفـاظ را با کمک روایات وارده از معصومان علیهم السـلام و در پاره ای از موارد توضـیحات علمای لغت یا احیاناً شـرح های خود مورد تفسیر و تبیین قرار داده است.(۳)

۲ـ ۲ـ ۵ ـ صدور حدیث بر سبیل اجمال

پاره ای از روایات اساساً بر سبیل اجمال وارد شده اند و این امر خود دلایل متعدّدی دارد، از جمله:

۲ـ ۲ـ ۵ ـ ۱ـ گاه حدیث به این دلیل مجمل وارد شده که مخاطبان آن از ذهنیّت کافی درباره ی محتوای حدیث برخوردار بوده اند. مثلا حدیث: «إنَّ الله فرض علی خلقه خمساً فرخّص فی أربع و لم یرخّص فی واحده»(۴) از امام

۱- محمّد ابوزهو، ۴۷۴، نیز جهت اطّلاع از پیـدایش و سیر تحوّل علم غریب الحدیث و آشـنایی با کتب ایندانش نک: عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۸۰ الی ۲۸۱.

۲- صـدوق، معانی الاخبار، ۳۴۸. اضافه می شود که شیخ صـدوق در توضـیح این حدیث آورده است که:«آن چه لازم است صورت پذیرد آن است که برای مرده دو شاخه ی بدون برگ به اندازه ی یک ذراعازشاخه ی درخت خرما که خشک نباشد،

قرار دهند به این کیفیّت که یکی از آن دو شاخه از نزدیکاستخوان بالای سینه و مماس با پوست میّت گذاشته شده و پیراهن بر روی آن انـداخته شود و شاخه یدیگر نزدیک اسـتخوان باسن بین پیراهن و لنگ قرار داده شود و اگر شاخه ی خرما نبود از هر درخت دیگرکهـتر و تـازه باشـد، می تـوان اسـتفاده کرد. (همانجـا) امّـا در فلسـفه ی این کـار می توان گفت که: در سـیره ی رسولخـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم در تخضـیر مردگان نوعی عزّت و احترام به شأن مؤمن بوده که البتّه اختصـاص به مردگـانهم نـدارد. لـذا در خبر وارد شـده که: «من خضِّر له فی شـیء فلیلزمه» (ابن اثیرجزری، ۲/۴۱ به نقـل از الاتحـافو الـدّرر...» که «من خضّـر» به معنـای «من بورک له فیه و رُزِق منه» آمـده است. نـک: همانجا و نیز ابن منظور،۴/۲۴۹.

۳- معانی الاخبار، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۱۹ و...

۴- کلینی ۲ / ۲۲.

صادق علیه السلام حدیث

مجملی است، امّا اگر در نظر گیریم که مخاطبان حدیث شاگردان امام باقر علیه السلام بوده اند و آنان از آن حضرت شنیده بودند که: «بنی الاسلام علی خمس: علی الصّلاه و الزّکاه و الصوم و الحج و الولایه و لم یناد بشیء کما نودی بالولایه»(۱) متوجّه

می گردیم که حدیث مجمل امام صادق علیه السلام برای مخاطبان اوّلیه، واضح و روشن بوده امّا در طبقات بعد برای کسانی که از این مطلب آگاهی نداشته اند، از خفا و اجمال برخوردار شده است.

۲ _ ۲_ ۵ _ ۲_ گاه حدیث به این دلیل مجمل است که حاوی نوعی پیش بینی و آینده نگری است و ذکر جزئیّات مطلب، به مصلحت نبوده است. مانند این کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به همسرانش که: «لیت شعری ایتکنّ صاحبه الجمل الادبب الّتی تنبحها کلاب الحوأب فیقتل عن یمینها و عن یسارها قتلی کثیره ثمّ تنجو بعد ما کادت.»(۲)

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این جهت کلام خود را به صورت مجمل ادا فرمود تا تنبّه و هشداری برای همسرانش باشد تا در هیچ فتنه ای داخل نگردند. امّا آن گاه که جنگ جمل واقع شد و در مسیر کاروان اصحاب جمل به بصره، سگ های منطقه حوأب پارس کردند همگان حتّی عایشه متوجّه کلام نبوی شدند. مطابق روایتی عایشه متوحّش شده و آهنگ مراجعت نمود، امّا در اثر دغل کاری عبدالله بن زبیر نهایتاً به بصره کشانده شد.(۳)

۲ _ ۲_ ۵ _ ۳_ گاه حدیث به این دلیل مجمل _ و بعضاً دور از فهم همگان- است که مضامین آن مورد تأمّل و تدبّر قرار گیرد و افکار را به خود متمرکز کند. ظاهراً روایت: «إنّ حدیثنا صعب مستصعب لایحمله إلّا ملك مقرّب أو نبی مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للایمان.»(۴) اشاره به چنین روایاتی دارد. چنان که حمران بن اعین گوید که از

امام باقر علیه السلام درباره ی پاره ای از امور مهم از جمله رجعت سؤالاتی کردم حضرت فرمود: «إنّ هذا الّذی تسألونی عنه لم یأت أوانه قال الله: بل کذّبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله»(۵)

و نظیر این موضوع در ملاقات یونس بن عبدالرّحمان با امام رضا علیه السلام وارد شده است. آن گاه که یونس از پاره ای از نامرادی ها در حقّ خود شکایت کرد، امام علیه السلام به او فرمود: «دارهم فانّ عقولهم لاتبلغ»(۶)

۱- همانجا.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۳۰۵ اضافه می شود که «حوأب» منطقه ای متعلّق به بنی عامر در مسیره بصرهبوده است و مراد از «الجمل الادبب» شتر پرمویی بوده که عایشه سوار آن شد. (نك: همانجا، هامش).

۳- طبری، ۲/۴۷۵.

۴- مجلسی، ۲/۷۱ به نقل از بصائر الدّرجات.

۵- مجلسی، ۲/۷۰ به نقل از تفسیر عیاشی. نیز اشاره به سوره ی یونس، ۳۹.

۶- همانجا، ۲/۶۸. یونس بن عبدالرّحمان ـ یکی از اصحاب اجماع طبقه ی سوم (طوسی، اختیارالرجال رقم ۱۰۵۰) از اصحاب جلیل القدر امام هفتم و هشتم علیهما السلام است که در عظمت شخصیّت او روایات متعدّدیوارد شده (طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۱۰ـ ۹۲۳) و رجالیون بر وثاقتِ او تأکید کرده اند. (نجاشی، رقم۱۲۰۸) امّا برخورد قاطع او با سران فرقه ی انحرافی واقفه سبب شد تا آنان به تخریب شخصیّت او بپردازندو حتّی روایاتی در ذم او جعل کنند. (همانجا، رقمهای، ۹۲۴ و ۹۲۸ و ۹۲۹ و ۹۴۶) شیوع ذم و نکوهشدرباره ی یونس موجب تردید مردم و حتّی پاره ای از علمای شیعه در دوره هایی گردید تا جایی کهعبدالعزیزبن مهتدی عالم و وکیل امام رضا علیه السلام در قم در نامه ای از آن حضرت خواست تا نظرشان را در موردیونس بن عبدالرّحمان ابراز کنند و آن حضرت در پاسخ نوشتند: «یونس را دوست بدار و برایش طلب رحمتکن گرچه همه ی مردم قم با تو مخالفت کنند.» (همانجا،به رقمهای ۹۳۱ و ۹۲۴).

از روایـاتی که به این دلیـل قـابلیّت تفسیر دارنـد می توان به این حـدیث نبوی اشاره کرد که فرمود: «دخلت الجنّه فرأیت أکثر أهلهـا البُلْه» راوی سؤال کرد که مراد از بُلْه، (جمع ابله) چه کسـانی انـد. حضـرت فرمود: «العاقـل (العامـل) فی الخیر الغافل عن الشر الّذی یصوم فی کلّ شهر ثلاثه ایّام.»(۱)

۲_ ۳_ علل عرضی در اجمال روایات

اشاره

مقصود از علل عرضی یا عارضـی عللی است که ریشه ای در روایات نـدارد. بلکه در شـرایطی این علل از خارج از روایات بر آنها تحمیل شده و به اجمال آنها منجر شده اند.اینعلل نیزازتنوّع خاصّی برخورداراست که اهمّ آنها به قرار زیر است:

۲_ ۳_ ۱_ نقل به معنی در حدیث

از مسائـل مهم در حوزه ی «تحـدیث» نقـل به معنـای حـدیث در مقابـل نقـل به الفـاظ است. در اکثر کتاب های علم الحـدیث درباره ی نقل به معنی، جواز یا منع آن و احیاناً شرایط نقل به معنای مجاز، بحث شده است.(۲)

اکثر علمای اهل سـنّت به جواز نقل به معنی قائل شـده و در این خصوص به سـخنی از رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم استناد کرده اند که: «إذا اصبت المعنی فلا بأس»(۳) در روایات

اهل بیت علیهم السلام نیز بر جواز نقل به معنی با در نظر گرفتن شرایطی تأکید شده است.(۴) امّا

علی رغم این حسّاسیّت روایات متعدّدی در شیعه و سنّی وجود دارد که به دلیل عارضه نقل به معنی دچار اجمال شده است. به عنوان مثال عمربن خطاب در سـخنی از قول رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم مردم را از گریه کردن بر مردگان برحـذر داشت و گفت: «انّ المیّت یعـذّب ببکاء أهله» امّا پس از وفات او عایشه به نقد او پرداخت و سـخن رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم را به گونه ی دیگری روایت نمود. به طوری که معلوم شـد که خلیفه ی دوم در اثر نقل به معنی مطلب رسول خـدا صلی الله علیـه و آلـه و سـلم را به گـونه ی دیگر طرح کرده است.(۵) نیز احمـدبن مبارک گوید: شخصـی به امام صادق علیه السلام گفت: روایت

۱- صـدوق، معانی الاخبار، ۲۰۳. نیز جهت اطّلاـع از وضـعیّت سند و مفـاد حـدیث نـک به: طباطبایی، مقالهآیا بیشتر بهشتیان

نابخردانند؟، ۷۰/۷۱ _ ۱۱۴.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۲؛ ابوریه، ۷۷؛ الصباغ، ۱۴۰؛ عاشوری تلوکی، ۱۶۱ و نیز نک به: همین کتابفصل ششم.

۳- خطیب بغدادی، ۲۳۴.

۴- این شرایط عبارت است از تعهّد راوی به انتقال معنا و مقصود حدیث و توجّه به سلامت حدیث از نظرفصاحت و روشنی عبارات. (کلینی،۱/۵۱ و ۵۲)

۵- عایشه گفت که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نفرموده بود که: «انّ الله لیعذّب المؤمن ببکاء أهله علیه.» امّا فرمود: «انّ اللهلیزید الکافر عذاباً ببکاء أهله علیه». سپس در نقد آن چه عمر روایت کرده بود گفت: «حسبکم القرآن و لاتزروازره وزر اخری.» (بخاری، ۲/۵۴۹ و ۵۵۰ و نیز نک: عتر، ۵۴)

کرده انـد که مردی به امیرمؤمنـان علیه السـلام گفت که من تـو را دوست دارم. حضـرت به او فرمود: «اعـدّ للفقر جلبابـاً» امـام صادق علیه السـلام فرمود: چنین نیست بلکه علی علیه السـلام به او فرمود: «اعـددتُ لفاقتک جلباباً یعنی یوم القیامه.»(۱) چنان که روشن است امام

صادق علیه السلام ضمن تأیید اصل حدیث عبارت آن را به همان گونه که صادر شده بود، اصلاح فرمود.(۲)

۲_۳_۲_تقطیع نامناسب حدیث

از عوامـل مهم اجمـال حـدیث وقوع عارضه ی تقطیع در روایات است که بعضاً اصولیون نیز به آن اشاره کرده انـد.(۳) تقطیع حدیث یعنی نقل قسمتی از یک

روایت و حذف قسـمت های دیگر آن. دانشمندان علم حدیث در این که تقطیع چه حکمی دارد، اختلاف نظر دارند و با طبقه بندی آرای آنها می توان به سه حکم در این خصوص دست یافت: ۱. منع مطلق؛ ۲. جواز مطلق؛ ۳. جواز مشروط.

ابن صـلاح قائل به تفصـیل است، به این معنی که تقطیع حدیث از ناحیه ی شـخص عالم و آگاه مانعی ندارد، آن هم وقتی که قسمت ترک شده از حدیث متمایز از قسمت های قبل باشد.(۴) خطیب بغدادی نیز تصریح می کند که در صورتی که متن

واحـدی دارای دو حکـم متفـاوت باشـد، تقطیع آن متـن و تنظیـم قسـمت هـای آن در دو موضـع، امری مجـاز است که بیشـتر پیشوایان حدیث آن را انجام داده اند.(۵) با این

سخن می توان گفت که تقطیع حـدیث اقسـامی دارد که حـدّاقل سه قسم آن عبارت است از: تقطیع به منظور تبویب، تقطیع به منظور تنظیم کلام یا نقل موضع حاجت از حـدیث، و تقطیع به منظور تدلیس و فریبکاری. از این اقسام، تقطیع به منظور تبویب امری ضـروری است که محدّثان شـیعه و سنّی از سده های نخست تدوین حدیث به آن اشـتغال داشـته(۶) و به طـوری که از سخنان خطیب بغدادی به دست

می آیـد، مانعی برای آن نبوده است. امّا تقطیع در اقسام بعد خصوصاً نوع سوم آن، بر معنا و مقصود حدیث اثر گذاشـته و چه بسا سبب اجمال و ابهام آن گردد. در این قسم، راوی یا محدّث به نقل قسمت هایی از حدیث

۱- صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۲.

۲- قابل ذکر است که در عبارت «اعـدّ للفقر جلباباً» فعل «اعدّ» مجمل بین فعل امر و فعل متکلّم وحدهاست. علاوه بر آن جمله بـا مقـایسه بـا عبـارت امام صادق علیه السـلام نیاز به نوعی تقـدیر دارد. این حـدیث در امالیسیّد مرتضـی و در نهـج البلاغه به صورت: من احبّنا أهل البیت فلیستعدّ للفقر جلباباً (امالی۱/۱۷ و سیدرضی، حکمت ۱۱۲) وارد شده است که مفهوم این حدیث

با عبارت امام صادق علیه السلام تفاوت دارد، زیرا بنا بهاین روایات دوستدار اهل بیت علیهم السلام باید در دنیا از سختی ها و احیاناً فقر استقبال کند و مطابق حدیث امامصادق علیه السلام دوستدار اهل بیت علیهم السلام در روز قیامت که همگان فقیر و نیازمندند از محبّت و شفاعت اهلبیت علیهم السلام برخوردار شده و آسوده خاطر خواهد بود.

۳- ملکی اصفهانی، ۱/۲۳ نیز جهت اطّلاع از تفصیل این بحث نک: به فصل پنجم همین کتاب.

۴- ابن صلاح، ۱/۱۳۷.

۵- خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۶- به عنوان نمونه نجاشی در ترجمه ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می نویسد: «او چنان که اصحاب ما خبرداده اند ۳۰ کتاب تصنیف نمود و آن چه از کتاب های او باقی مانده است عبارتند از: کتاب الصلاه، کتابالصوم، کتاب الحج، کتاب الزّکاه، کتاب النکاح و...» (همو، به رقم ۵۲۴) مقصود نجاشی روایات تبویبشده صفوان در هر یک از موضوعات یادشده در قالب یک کتاب است.

مبادرت می کند که مؤیّد فکر و عقیده ی خاصّی باشد و این عمل چنان که گفته شد نوعی تدلیس و فریبکاری است. شیخ صدوق در معانی الاخبار مثال های متعدّدی از احادیث تقطیع شده را ذکر کرده که به دلیل تقطیع، مفهوم ناقصی یافته و سپس به اصل آنها نیز اشاره کرده است. نمونه ای از این روایات به قرار زیر است:

الف) قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «مثل اصحابی فیکم کمثل النجوم بایّها أخذ اهتدی و بایّ اقاویل اصحابی اخذتم اهتدیتم...»(۱) که اهل سنّت آن را در همین حد نقل

کرده اند.(۲) امّا در دنباله ی حدیث آمده است: «فقیل یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و من أصحابك؟

قال: أهل بیتی.»(۳)

ب) حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که اهل سنّت آن را به همین صورت نقل کرده و بر مبنای آن عقیده ی تجسیم شکل گرفته است.(۴) امام

رضا علیه السلام با فرستادن لعن بر کسانی که ابتدای حدیث را حذف کرده اند، شکل کامل آن را خود نقل فرمود.(۵)

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶.

۲- نقل از ابوریه، ۳۴۴.

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶. در خصوص حدیث «ان اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم» و تطبیقاصحاب با ائمّه علیهم السلام ـ که در روایت معانی الاخبار آمده است ـ و نیز سوءاستفاده برخی از متکلّمان اهلسنّت از این حدیث و تطبیق آن با عموم صحابه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (مانند ابوالمعالی جوینی که به استناد اینحدیث خودداری از ذم صحابه را واجب دانسته است. نک: ابن ابی الحدید، ۲۰/۱۱)ـ تحقیق های گسترده ایوجود دارد که دو مورد آن عبارتند از: الامامه فی اهمّ الکتب الکلامیه، رساله ی هفتم: رساله فی حدیثاصحابی کالنجوم،۴۵۹ـ ۵۱۴ تألیف سیّد علی میلانی و دیگری: خلاصه ی عبقات الأنوار، ۷۹۹ـ ۹۴۳ ازهمان مؤلّف. مرحوم علّامه مجلسی در مواضع متعدّدی از بحارالأنوار از جملهمجلّدات، ۲/۲۲۰؛ ۲۲/۳۰۷؛ ۲۳/۱۵۶ـ ۱۶۵؛ ۲۸/۱۸ و ۱۹۴ و ۳۵/۴۰۶ از این حدیث یاد کرده و نظراتبزرگان شیعه را در تطبیق مفاد حدیث با امامان علیهم السلام یا نفی آن از صحابه نمایانده است. از جمله در جلد ۲۳نظر سید مرتضی را از کتاب الشافی به تفصیل آورده است که: «اگر این خبر (به صورتی که اهل سنّت نقلکرده اند) صحیح باشد، مرتبه ی عصمت برای هر یک از صحابه ضرورت پیدامی کند تا اقتداء به هر یک ازآنان صحیح باشد در صورتی که صدور فسق و عناد از پاره ای از صحابه و خروج آنان بر جماعت مسلمین ومخالفت آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امری ظاهر است و... (مجلسی،۲۳/۱۶۴ و نیز، ۲۸/۱۹ پاورقی). آری اینحدیث در صورت صحت تطبیقی جز با امیر مؤمنان و حسن و حسین علیهما السلام ندارد زیرا عصمت

آنان ثابتشده و طهارتشان معلوم است. (همو، ۲۳/۱۶۵) شیخ صدوق هم در عیون اخبار الرّضا حدیثی از امامرضا علیه السلام نقل کرده که امام علیه السلام اصل روایت: «اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم» را صحیح دانسته امّامصداق آنان را کسانی می داند که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تغییر حال پیدا نکردند و در دین تغییر و تبدیل ندادند.(۲ / ۱۶۷) و چون راوی از امام علیه السلام سؤال می کند که از کجا بدانیم که صحابه تغییر و تبدیلی ایجاد کرده اند،امام رضا علیه السلام می فرماید: به جهت آن که اهل سنّت خود روایت می کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: در روزقیامت تعدادی از اصحاب را از سر حوض (کوثر) طرد می کنند. همان گونه که شتر را از چشمه برانند. من(پیامبر) می گویم: پروردگارا اصحابم، اصحابم، امّا به من می گویند: تو نمی دانی که بعد از تو چه کرده اند و...لذا من هم گویم: دور باد آنان از رحمت الاهی، آیا چنین نفرینی جز برای کسانی که به تغییر و تبدیل دستزده اند سزاست؟ (۲/۱۶۷ و ۱۶۸). ضمناً برای آگاهی از سند حدیث اخیر در منابع مختلف اهل سنّت نک:مجلسی ۲۸/۱۹ پاورقی.

۴- جعفریان، ۲ / ۱۰۰.

۵- صدوق، عیون اخبارالرّضا ۷۱/۲۴۱. اجمال حدیث در مرجع ضمیر «صورته» است که ظاهرآ به اللهبرمی گردد و این اجمال معلول تقطیع است. امّا بیان امام رضا علیه السلام از صورت کامل حدیث به این صورتاست که: روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند، عبور کرد. یکی از آندو به دیگری می گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است، زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بهاو فرمود: ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریدهاست.

ج) از نمونه های معروف تقطیع، نقل «اذا عرفت الحق فاعمل ما شئت» است که غلات آن را به همین شکل از قول امام باقر علیه السلام نقل کرده و بر مبنای آن هر حرامی را حلال می دانستند. چون ماجرا را برای امام صادق علیه السلام نقل کردند آن حضرت فرمود: «خدا لعنتشان کند، آنها چه کاره اند؟» پدرم گفت: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منک»(۱)

البتّه گاه تقطیع نه به منظور تدلیس یا تبویب بلکه به قصد نقل موضع حاجت از یک حدیث صورت می پذیرد. مثل روایات «النّکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی» یا «مداد العلماء أفضل من دماء الشّهداء» که به دلیل تقطیع، مفاهیم ناقصی از آنها به ذهن مردم منتقل شده و برخی از محقّقان به صورت کامل این روایات و مفهوم صحیح آنها توجّه داده اند.(۲)

۲ـ ۳ـ ۳ـ غفلت از قرائن صدور حدیث

همان طور که بسیاری از آیات قرآن در شرایط خاصّی نازل شده که توجّه به اسباب نزول آنها، معنای روشنتری از آیات به دست می دهد،(۳) در مورد روایات نیز

توجّه به اسباب ورود یا اسباب صدور روایات مهم و قابل توجّه است. لذا شارحان حدیث معمولاً در شرح روایات به این موضوع توجّه ویژه ای معمول داشته و برخی نیز به گردآوری سبب های صدور روایات در تألیفی جامع اقدام کرده اند که از جمله می توان به کتاب «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» از ابن حمزه دمشقی اشاره کرد. اسباب صدور حدیث یا در نص حدیث موجود است، یا از سیاق آن حدیث به دست می آید و یا در روایات دیگر به آن اشاره شده است. در هر حال، شناخت سبب صدور حدیث موجب می شود که انسان در فهم حدیث دچار گمانه زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد.از شواهد این ادّعا حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که در نظر ابتدایی القاکننده ی مفهوم عدم جواز حجامت در ماه رمضان است که این مفهومی غریب و سؤال برانگیز است. لذا عبدالله ربعی گوید: از عبّاس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه دار جایز است؟ او گفت: آری تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم: پس معنای حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چه می شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عبّاس گفت: روزه ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز دروغی بستند، نه به دلیل حجامت.(۴)

۱- صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۱ و نیز کلینی، ۲/۴۶۴ با اندکی اختلاف.

۲- قابل ذکر است که مرحوم علی اکبر غفاری هر دو حدیث را در بحث نقل به معنی آورده اند، امّا به نظرمی رسد که مثال های یادشده علاوه بر ارتباط با بحث نقل به معنی به موضوع تقطیع نامناسب هم مربوطاست. دلیل آن ذکر هر دو حدیث در

معانی الاخبار به صورت کاملتر است. (نک: غفاری، ۲۴۷ و ۲۴۸)

۳- سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۶ ؛ نوع نهم.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۳۰۹.

نمونه ی دیگری از روایاتی که به دلیل غفلت از قرائن صدور دچار اجمال شده می توان از روایات «الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف» و «انّ رجلا هلک علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و ترک دینارین فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ترک کثیرآ» سخن به میان آورد.(۱)

۲_ ۳_ ۴_ صدور حدیث بر مبنای تقیه

پاره ای از روایات در شیعه _ به ویژه در زمینه ی اخبار فقهی _ بر سبیل تقیه وارد شده و مبیّن حکم و منظور واقعی امامان علیهم السلام نیست. این امر معلول زندگی شیعه و امامان آن در شرایط ویژه ای است که گاه ناگزیر به رعایت تقیه بوده اند و این موضوع بر صدور برخی از روایات اثر گذاشته و در نتیجه مشکلاتی به بار آورده است.(۲)

ناگفته نماند که در مقابل هر حکم یا حدیث تقیه آمیز، احکام و احادیث زیادتری از امامان علیهم السلام وارد شده که در نهایت، امر بر جویندگان حقیقت مشتبه نمی گردد. به ویژه آن که یکی از کارهای محدّثان در هر دوره شناسایی احادیث تقیه ای و حذف آنها از صحنه ی روایات بوده است. این کار در عملکرد کلینی و شیخ صدوق از طریق صرفآ انتخاب روایات غیرتقیه ای _ به تشخیص خودشان _ قابل ملاحظه است. امّا شیخ طوسی بر خلاف این دو نفر مستقیمآ به حذف روایات تقیه ای دست نزد. بلکه تلاش نمود که آنها را بعضآ در دو کتاب «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار» گردآوری کرده و به تقیه آمیزبودن آنها اشاره کند. لذا این دو کتاب در شناخت احادیث تقیه ای و پرهیز از آنها، از بُعد آموزشی بالایی برخوردار است. در هر حال بی توجّهی به این مطلب و مراجعه ی یک جانبه به احادیث تقیه ای گاه مایه ی ابهام و اجمال نسبت به درک نظر اصلی معصوم علیهم السلام خواهد شد، گرچه ظاهر روایت تقیه ای واضح و خالی از ابهام است. به عنوان نمونه ای از احادیث تقیه ای زراره گوید: به ابوجعفر باقر علیه السلام گفتم: پاره ای از مردم (اهل سنّت) معتقدند که درون گوش ها جزء صورت و پشت آنها جزء سر است. امام فرمود: «در وضو گوش ها، مسح و شستن ندارند.»(۳) در مقابل این حدیث که نظر اصلی امامان علیهم السلام بوده حدیث دیگری وجود

دارد که از علیّبن رئاب نقل شده است. وی می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که آیا گوش ها جزء سرند؟ امام فرمود: آری. من گفتم: به هنگام مسح سر، گوش ها را هم مسح کنم؟ حضرت فرمود: آری.(۴) شیخ طوسی در جمع دو حدیث یاد شده

می نویسد: «خبر دوم محمول بر تقیه است، چون موافق مذهب عامه صادر شده و با قرآن نیز در تعارض است، چنان که در تهذیب الأحکام بیان کردیم.»(۵)

۱- برای اطّلاع بیشتر نک: صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۳ و ۲۵۴ که با توجّه به ذکر سبب صدور توسّط امامهفتم علیه السلام مفاد حدیث روشن می شود.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۶۴.

۳- طوسی، الاستبصار، ۱/۶۲.

۴- همانجا.

۵- همانجا. در مورد نمونه های دیگر احادیث تقیه ای نک: الاستبصار، رقم های ۲۷۳، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۴،۳۰۶، ۴۴۴، ۵۳۱، ۶۱۹، ۶۲۷، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۵۸، ۸۰۰.

۲_۳_۵ _ معاریض کلام

نوع دیگری از روایـات که شبیه مورد قبـل حـاوی نوعی ایهـام و اجمـال است، احـادیثی است که بر سبیل تعریض وارد شـده و حکایت از نظر اصـلی امام علیه السـلام ندارد. در این خصوص توجّه به سـخن امام صادق علیه السلام ضرورت دارد که فرمود: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه، و لا یکون الرّجل منکم فقیهآ حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهآ لنا من جمیعها المخرج.»معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهآ لنا من جمیعها المخرج.»، ۴(۱)

به عقیـده ی برخی از محقّقان: «در حـدیث یاد شـده معاریض جمع معراض بوده و معراض وسـیله ی تعریض و کنایه است، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سـخن بگوید با هر وسـیله ی ممکن که بتواند، موقعیّت خود را روشن سازد تا به مسـتمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست.»(۲)

به عنوان مثـال یکی از مسـائلی که در نمـاز مطرح است، قرار گرفتن زن در کنـار مرد در حـال نماز و نمازخوانی آنان در یک ردیف است. که به عقیده ی شـیعه چنین نمازی باطل است.(۳) در این خصوص روایات متعـدّدی در دست است که حکایت از

جایزنبودن نماز زن و مرد در صف واحد، و لزوم وجود فاصله بین آن دو دارد.(۴)

در این میان روایاتی نیز دیـده می شود که بر جواز نماز زن و مرد در صف واحد دلالت دارد، به عنوان مثال جمیل بن دراج از امام صادق علیه السـلام روایت کرده که آن حضـرت فرمود: «لا بأس أن تصلّی المرأه بحذاء الرجل و هو یصلّی فانّ النّبی صلّی الله علیه و آله کان یصلّی و عایشه مضطجعه بین یدیه و هی حائض...»(۵) امّا این حدیث علاوه بر

آن که معارض روایاتی است که به صورت صریح از نماز زن و مرد در صف واحد نهی کرده است،(۶) اشکال

ص:۴۴

۱- صدوق، معانی الأخبار، ۲ یعنی: حـدیثی که آن را فهم کنی بهتر از هزار حدیثی است که آن را نقل کنی. ازشـما (راویان) کسی به فقاهت و دانایی نمی رسـد جز آن که «معاریض» کلام ما را بشـناسد. کلمه (گاه) بر ۷۰معنی قابل انصراف است که هر معنایی از آن توجیهی از طرف ما دارد.

۲- بهبودی، علل الحدیث ۳۴.

۳- طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۲۴۶ از قول شیخ مفید.

۴- کلینی، ۳/۳۰۱؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱/۱۵۹.

۵- صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱/۱۵۹. یعنی: اشکالی ندارد که زن به موازات مرد به نماز ایستد چرا کهپیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نماز مشغول می شد در حالیکه عایشه _ که حائض بود_ در مقابل او دراز کشیده بود.

۶- مانند این حدیث: «عن أبی بصیر عن أبی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الرّجل و المرأه یصلیان جمیعآ فیبیتٍ؛ المرأه عن یمین الرّجل بحذاه، قال: لا حتّی یکون بینهما شبر أو زراع أو نحوه.» (طوسی، همان ۲/۲۴۷)

دیگری هم دارد و آن این که پاسخ و تعلیل امام

صادق علیه السلام با صورت سؤال برابری نمی کند. زیرا اصل مسأله درباره ی قرار گرفتن زن در کنار مرد (یا بالعکس) به هنگام نماز است و تعلیل امام درباره ی خوابیدن زن در قبله گاه مرد است. ضمن آن که این موضوع از ادّعاهای عایشه بوده که در کتب اهل سنّت وارد شده است.(۱)

۲ـ ۴ـ طرق تبیین مجملات روایی

اشاره

تبیین مجملات طرق گوناگونی دارد که دو مورد کارآمد آن که ریشه در روایات دارد عبارتند از:

۲ـ ۴ـ ۱ـ تبیین حدیث در پرتو حدیث

۲ـ ۴ـ ۲ـ تبیین حدیث در پرتو قرآن

ضمن آن که امکان تبیین حدیث مجمل در پرتو حدیث و قرآن به صورت توأمان نیز وجود دارد که می توان از آن تعبیر به «تبیین جامع» کرد. ذیلا درباره ی هر کدام از موارد فوق توضیحات مختصری آورده می شود.

۲ـ ۴ـ ۱ـ تبیین حدیث در پرتو حدیث

یکی از راه های مؤثّر در تبیین احادیث مجمل، استفاده از روایات دیگری است که در همان موضوع وارد شده است. این کار در مورد تفسیر قرآن نیز معمول و متعارف است که در آن آیات وارده در یک موضوع را جمع آوری و روابط بین آنها را بررسی می کنند. درباره ی روایات نیز می توان گفت که با جمع آوری روایات وارده در یک موضوع، امکان ارجاع متشابهات اخبار به محکمات آنها و ارجاع مطلقات به مقیّدات فراهم می شود، چنان که در این زمینه روایات عام تخصیص می خورد و در یک کلام روایات مجمل ـ با هر شکلی از اجمال ـ تبیین می گردد. موضوع بسیار مهم در این زمینه توجّه به رابطه ی روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با روایات امامان معصوم علیهم السلام است که غالباً نسبت روایات ائمّه علیهم السلام به روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت تبیینی است و این مسأله ما را با شأن جدیدی از شؤون ائمّه علیهم السلام آشنا می سازد. در حدیثی محمّدبنمسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که: «انّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أنال فی النّاس و أنال و أنال و انا اهل البیت معاقل العلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر.»(۲)

مرحوم مجلسی در توضیح حدیث نوشته است که «انال» به معنای در اختیار گذاشتن علوم فراوان برای مردم است، امّا معیار این علوم و جداسازی روایات صحیح و روایات افترایی نزد اهل بیت علیهم السلام است و نیز تفسیر سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نزد ائمّه است. لذا مردم جز با رجوع به اهل بیت علیهم السلام قادر به استفاده ی درست از روایات به جا مانده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نخواهند بود.(۳) کتاب های «معانی الأخبار» و «علل

الشرایع» از بهترین آثاری است که در خصوص تفسیر حدیث با حدیث، در شیعه سامان یافته و خصوصاً نسبت

۱- از جمله نک: بخاری، ۱/۲۷۵؛ سجستانی، ۱/۱۹۰.

۲- مجلسی، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

۳- همانجا.

تبیینی روایات ائمّه علیهم السلام را نسبت به روایات بعضاً مجمل نبوی نشان می دهد.(۱)

۲_۴_۲_تبیین حدیث در پرتو قرآن

دومین وسیله ی تبیین احادیث مجمل استفاده از آیات قرآن است، آیاتی که به نوعی ناظر بر موضوع آن حدیث است. در این جا نوعی تعامل آیات و روایات پدید می آید که به موجب آن، گاه حدیث وسیله ی تبیین قرآن و گاه قرآن وسیله ی تبیین حدیث خواهد بود. به عنوان مثال مفضّل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به علی، حسن و حسین:نگاه کرد و گریست و سپس فرمود: أنتم المستضعفون بعدی.» مفضّل گوید: من گفتم: ای زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معنای این سخن چه بود؟ امام فرمود: «معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این بود که شما پیشوایان پس از من خواهید بود. خدای عزّوجلّ می فرماید: (الوارثین)(۲) سپس فرمود: این آیه تا روز قیامت در حق ما جاری است.»(۳)

آخرین مطلب در خصوص طرق تبیین حدیث مجمل، موضوع تبیین روایات با استفاده از قرآن و حدیث در کنار هم دیگر است که از آن به عنوان تبیین جامع یاد می کنیم.(۴) در این تبیین به طوری که گذشت، حدیث مجمل با استفاده از آیات و

روایات مناسب و ناظر بر موضوع حدیث مورد تبیین قرار می گیرد. به عنوان نمونه، حدیث: «انّ الله فرض علی خلقه خمساً فرخّص فی أربع و لم یرخّص فی واحده»(۵) حدیث

مجملی است که سؤالاتی را در پی دارد. امّا در تبیین آن از آیات و روایات به شرح زیر استفاده شده است:

مسأله ی اوّل: خداوند چه اموری را بر مردم فرض و واجب ساخته است؟

پاسخ: خداوند نماز، زکات، حج، روزه و ولایت را بر مردم واجب قطعی کرده است.(۶)

مسأله ی دوم: از امور یادشده کدام افضل است که عذر یا رخصتی نسبتی به اهمال آن وجود ندارد؟

پاسخ: ولایت.(۷)

۱- درباره ی روابط روایات با یک دیگر به تفصیل نک به: فصل نهم کتاب با عنوان خانواده حدیث.

۲- القصص، ۵.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۷۹.

۴- مقصود تبیینی است که ریشه در آیات و روایات دارد، تلاش های شارحان حدیث با استفاده از قواعدزبانی امر دیگری است که در این مقاله مدّ نظر نبوده است.

۵- کلینی، ۲/۲۲.

۶- کلینی، ۲/۱۸ باب دعائم الاسلام، احادیث ۱، ۲، ۷، ۳، ۵.

۷- طبق روایات ۱، ۳، ۵ همان باب.

مسأله ی سوم: حدود رخصت های امور چهارگانه ی نماز، زکات، حج و روزه چیست؟

پاسخ: ۱. درباره ی نماز سه رخصت وارد شده است به شرح:

۱ ــ ۱ــ رخصت ویژه ی بانوان در ایّام عادت خاص آنان که به کلّی از نماز معافند، امّا اجازه دارند که در اوقات نماز وضو گرفته و در مقابل قبله به ذکر الاهی مشغول گردند.(۱)

۱ ــ ۲ــ رخصت ویّژه ی مسافران که به موجب آن نمازهای چهاررکعتی به دو رکعت تبدیل شده و ضمناً نافله های نمازهای چهاررکعتی به کلّی ساقط می شود.(۲)

۱ ــ ۳ــ رخصت ویژه ی مجاهدان، در گیرودار جنگ که به موجب آن نمازهای دورکعتی مسافران برای آنان به یک رکعت تبدیل می شود. ضمناً تسبیح و تهلیل جای حمد و سوره را می گیرد و جهت قبله در رکوع و سجود برداشته می شود و به ایماء و اشاره تبدیل می گردد.(۳)

۲. درباره ی زکات دو گونه رخصت ملاحظه می شود:

۲ــ ۱ــ پرداخت زکات در گرو استطاعت مالی و اضافات درآمد انسان پس از کسر هزینه های یک ساله است.(۴)

۲ ــ ۲ــ زکات بر ۹ چیز یعنی: گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، گاو، گوسفند و شتر وضع شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سایر موارد را عفو فرموده است.(۵)

۳. در مورد حج، رخصت در قبال عدم استطاعت است.(۶)

۴. درباره ی روزه دو رخصت وجود دارد که در قرآن به آن اشاره شده است.

۴ــ ۱ــ گرفتن روزه ی قضا برای مسافران و افراد مریض در ماه های دیگر.

۴ــ ۲ــ پرداخت فدیه برای کسانی که به هیچ عنوان قادر به گرفتن روزه نمی باشند. این دو رخصت در آیه ی ۱۸۴ سوره ی بقره به صراحت ذکر شده که می فرماید: (فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من ایّام و علی الّذین

۱- کلینی، ۳/۱۰۰.

۲- همو، ۳/۴۳۹. با عنوان: «باب التطوع فی السفر».

۳- النساء، ۱۰۳ و نیز نک: تفسیر امام صادق علیه السلام از همین آیه، کلینی، ۳/۴۵۷ـ۴۵۸.

۴- کلینی، ۳/۵۲۲.

۵- کلینی، ۳/۵۰۹ و ۵۱۰؛ صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۴.

۶- آل عمران، ۹۷؛ کلینی، ۲/۲۲.

یطیقونه فدیه طعام مسکین.)(۱)

چنـان که ملاـحظه می شود در شـیوه ی تبیین جـامع از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السـلام برای تبیین روایات مجمل بهره جسته می شود و در نتیجه هر چه انسان از مفاهیم قرآن و سنّت واقعی معصومان علیهم السلام آگاه تر باشد، توانایی او در فهم و تبیین روایات مجمل بیشتر خواهد بود.

فصل سوم: ضوابط فهم حدیث در لسان روایات

اشاره

ص:۴۸

۱- روایات باب «دعائم الاسلام» در فصول سوم و نهم این کتاب نیز به بیان یا تفصیل دیگر مورد بحث ؤقرار گرفته است.

مقدّمه

فقه الحدیث در آموزه های امامان علیهم السلام از جایگاه رفیعی برخوردار است، به طوری که فهم یک حدیث را بر نقل هزار حدیث برتر دانسته انـد. در روایات اهل بیت علیهم السـلام بر اصولی به منزله ی ضوابط فهم حدیث تکیه شده است. اهم این ضوابط عبارت اند از: اهتمام به نقل به الفاظ، جواز نقل به معنی با توجّه به شـرایط معیّن، توجّه به وسـعت معانی کلمات، دقّت در شـناخت حقیقت و مجاز، به کارگیری راه کارهای مناسب در حل تعارض اخبار، عـدم غفلت از طبقه بندی و تنویع روایات و ...

امّا دستیابی به ضوابط فهم حدیث از نظر روایات در گرو توجّه به مسائلی است که در ذیل به دو مورد آن پرداخته شده است:

۳_۱_ معناشناسی فقه الحدیث

فقه الحدیث تعبیری اضافی است که در آن معنای لغوی «فقه» با معنای اصطلاحی «حدیث»(۱) ترکیب شده است. کلمه ی فقه در عرف لغت شناسان به

معنـای علم و فهم به کـار رفته است. ابن منظـور می نویسـد: «الفقه العلم بالشـیء و الفهـم له و... الفقه الفطنه»(۲) راغـب فقه را دست یابی به دانش ناپیدا آن هم با استفاده از

دانش پیدا و مشهود می داند. لذا از نظر این دانشمند فقه اخصّ از علم بوده و تفقّه دنبال کردن علم فقه تا مرز به دست آوردن تخصّص است.(۳) به این ترتیب گرچه به

ظـاهر فقه در معنـای علم و فقیه در معنـای عالم به کار رفته، لکن تأمّل در موارد اسـتعمال «فقه» و مشـتقات آن نشان دهنـده ی نوعی تفاوت معنایی این کلمه نسبت به واژه ی علم و خانواده ی آن است. خصوصاً در قرآن و روایات که تعبیر «فقه» بیشتر در معنای «حکمت» به کار رفته تا علم به معنای اصطلاحی آن. سلیمان بن خالد در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضـرت در تفسیر: (یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً)(۴) فرمود: «انّ الحکمه المعرفه و التفقّه فی الدّین فمن

۱- شـیخ بهایی در معنای حـدیث می نویسـد: الحـدیث کلام یحکی قول المعصوم و فعله و تقریره. (همو، ۲)اهلسنّت در همین تعریف به جای «معصوم» تنها به آوردن «رسول» بسنده کرده اند. (قاسمی، ۶۱).

۲- ابن منظور، ۱۳/۵۲۳.

۳- راغب، ۴۳۰.

۴- البقره، ۲۶۹.

فقه منکم فهو حکیم و ما أحد یموت من المؤمنین احبّ إلی ابلیس من فقیه.»(۱)

در بسیاری از آیات «فقاهت» به قلب نسبت پیدا کرده است که نشانه ی فهم عمیق و ریشه ای در معناشناسی فقه است. چنین فهمی معلول عبور از مشاهدات سطحی و پی بردن به عمق امور است.(۲) چنان که گفته شد تفقّه عبارت از تخصّص در

دانش فقه است. امّا در کاربرد آیات و روایات تفقّه چیزی جز شناخت یا فهم عمیق دین نیست و این موضوع تکلیفی است که بر دوش هر مسلمانی نهاده شده و لازم است آن را به صورت عینی یا کفایی دنبال کند.(۳) به طوری که رویگردانی از تفقّه با

اَعرابی و بدوی بودن انسان برابری می کند.(۴) و غافل بودن از تفقّه یا شناخت حقایق

دینی سزای تنبیه و تأدیب در پی دارد.(۵) و طبق حدیث دیگر از قول امام

صادق علیه السلام تفقّه عامل جلب نظر الاهی به انسان در قیامت و وسیله ی پاکی اعمال اوست.(۶) امّا از آن جا که «حدیث» از منابع مهم دین به شمار می آید، طبعآ پیمودن

مسیر تفقّه بدون شناخت درست حدیث و دست یابی به مفاهیم و مقاصد آن امکان پذیر نخواهد بود. لذا «فقه الحدیث» به منزله ی یکی از شعب «علم الحدیث» موضوعیّت پیدا می کند و اصول و قواعدی به هم می زند. از این دانش در لسان روایات ــ به طوری که قبلاـ گذشت ــ با تعبیر «درایه الحدیث» بحث شده است، امّا با توجّه به تطوّر معنای درایه الحدیث در طول زمان(۷) امروزه دانش فهم حدیث با

اصطلاح «فقه الحدیث» مترادف شده است. شیخ آغابزرگ تهرانی فقه الحدیث را دانشی در مقابل دو علم «درایه» و «رجال» دانسته و در تعریف آن می نویسد: «انّ موضوعه (فقه الحدیث) متن الحدیث خاصّه فیبحث فیه فی شرح لغاته و بیان حالاته من کونه نصّآ أو ظاهرآ، عامّآ أؤ خاصّآ، مطلقآ أو مقیّدآ، مجملا أو مبیّنآ، معارضآ أو غیر معارض.»(۸)

۳ـ ۲ـ جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان علیهم السلام

ص:۵۰

۱- البقره، ۲۶۹.

۲- مطهری، ۱۳.

۳- التوبه، ۱۲۲.

۴- مجلسی، ۱/۲۱۴.

۵- همانجا، به نقل از محاسن برقی در حدیث امام باقر علیه السلام که می فرماید: «لو اتیت بشاب من شباب الشیعهلایتفقه فی الدین لا وجعته».

۶- همانجا، به نقل از محاسن برقی.

۷- نک: فصل یکم همین کتاب.

۸- تهرانی، ۸/۵۴. یعنی: موضوع فقه الحدیث به طور خاص متن حدیث است. در این علم درباره شرحلغات حدیث و حالات آن از جمله ویژگی نص یا ظاهر، عام یا خاص، مطلق یا مقید، مجمل یا مبیّن،معارض یا غیر معارض بودن بحث می شود..

فقه الحدیث در روایات اهل بیت علیهم السلام از جایگاه رفیعی برخوردار است. این اصطلاح در روایات موجود گاه با تعبیر «درایه الحدیث» و گاه «معانی کلام» به جای مفهوم «فقه الحدیث» به کار می رود. نمونه هایی از این روایات به قرار زیر است:

۳_ ۲_ ۱_ برید رزاز از امام صادق علیه السلام روایت می کند که: قال ابوجعفر علیه السلام: «یا بنیّ أعرف منازل الشیعه علی قدر روایتهم و معرفتهم فانّ المعرفه هی الدرایه للروایه و بالدرایات للرّوایات یعلو المؤمن إلی اقصی درجات الایمان...»(۱)

۳_ ۲_ ۲_ داوودبن فرقد از امام صادق روایت می کند که حضرت فرمود: «أنتم افقه النّاس إذا عرفتم معانی کلامنا، انّ الکلمه لتنصرف علی وجوه، فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»(۲)

تعبیر: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه»(۳) در کلام دیگر امام صادق علیه السلام

نشانه ی اولویّتی است که امامان برای فهم حدیث نسبت به نقل حدیث قائل بوده اند به ویژه زمانی که سخن بر سبیل تعریض و کنایه ادا شده و ظاهر کلام مراد اصلی امام علیه السلام نباشد.(۴)

به موجب برخی از روایات امامان مذهب اصحاب خود را به فهم روایات تشویق کرده و گاه از نقل روایاتی که معانی آن را درک نمی کردند برحذر می داشتند. برای نمونه حمزه بن طیار گوید که او برخی از خطبه های پدرش را بر او عرضه کرد تا آن که به موضعی از آن رسید، در این جا امام علیه السلام فرمود: «(از نقل آن) خوداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که در اختیار شما قرار می گیرد و معانی آن را نمی شناسید، تکلیفی جز تأمّل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی ها را از شما بزدایند و حق مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: (فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون)(۵)

به موجب روایات دیگر بخشی از آموزش های امامان شیعه در هر زمان، توضیح و روشنگری درباره ی روایاتی بود که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان قبل از آنان وارد شده بود. شیخ صدوق شماری از این روایات را در کتاب «معانی الاخبار» گردآوری کرده است. برای مثال در حدیثی عبدالاعلی بن اعین نقل می کند که به امام صادق علیه السلام گفتم: فدای شما گردم مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کنند که حضرت می فرمود: «حدّثوا عن بنی اسرائیل ولاحرج» امام علیه السلام فرمود: «آری چنین است.» راوی سؤال کرد که: پس ما می توانیم آن چه از بنی اسرائیل می شنویم نقل کنیم و

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۲.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

۴- بهبودی، علل الحدیث، ۳۴.

۵- کلینی، ۱/۵۰، با توجّه به آیات النحل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷.

حرجی بر ما نیست؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «امّا نشنیدی که همان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «کفی بالمرء کذبا أن یحدّث بکلّ ما سمع» راوی پرسید: پس جریان چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «منظور آن است که هرچه از سرگذشت بنی اسرائیل در قرآن آمده آنها را نقل و حدیث کنید که نظیر آن در این امّت اتّفاق می افتد. آری در نقل این سرگذشت ها حرجی نیست.»(۱)

موضوع دیگر آن که امامان اهل بیت به ویژه صادقین علیهما السلام می کوشیدند که اصحاب و راویان خود را نه تنها حافظان و ناقلان حدیث، بلکه در درجه ی نخست اشخاصی متفقّه و آگاه به مقاصد روایات تربیت کنند.(۲) لذا آنان به این موضوع

بسنده نکردند که به تعلیم معانی آیات و روایات پرداخته و شاگردان را موظّف به حفظ و ادای آن سازند. بلکه می کوشیدند که اصحاب خود را با مبانی نقد حدیث آشنا کنند و اصول و ضوابط فهم روایات را به آنان منتقل سازند. این کار در مواردی با صراحت و در موارد دیگر ضمن آموزشهای امامان علیهم السلام صورت می پذیرفت که در این فصل درباره ی این ضوابط بحث شده است.

۳_ ۳_ اهم ضوابط فهم حدیث در روایات اهل بیت علیهم السلام

۳_ ۳_ ۱_ نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث

۳_ ۳_ ۱_ نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث(۳)

از مسائل مهم در حوزه ی فقه الحدیث بحث نقل به معنی یا نقل به الفاظ است. تردیدی در ارجحیّت نقل به الفاظ نسبت به نقل به معنی وجود ندارد. علاوه بر ادلّه ی عقلی نسبت به اولویت نقل به الفاظ(۴) از پاره ای از روایات نبوی چون:

«حدثوا عنی بما تسمعون»(۵) یا: «نضّرالله امرءً سمع مقالتی فوعاها ثم ادا هاکما سمعها فربّ

مبلّغ أوعی من سامع»(۶) نیز به دست می آید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر حفظ حدیث و

سپس نقل آن با همان الفاظ و عبارات تأکید داشته است. امّا به دلیل مشکلاتی که در جهت کتابت و تدوین حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خاصّه پس از رحلت آن بزرگوار به وقوع پیوست. نقل حدیث غالباً جنبه ی شفاهی به خود گرفت و مبتلا به عارضه ی نقل به معنی شد.(۷) در مقابل، با توجّه به روایات صادقین علیهما السلام ، آن دو بزرگوار در

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۸.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۳.

۳- تفصیل بحث نقل به معنی را نک: فصل ششم همین کتاب.

۴- ابوریه، ۷۹.

۵- قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

۶- ناصف، ۱/۶۸.

۷- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

درجه ی نخست شیعیان را به کتابت حدیث و نگه داری از نسخه های حدیثی فرمان داده اند.(۱) تا این موضوع ضمانتی بر حفظ حدیث به ویژه نقل به الفاظ باشد. تصریح

به اولویّت نقل به الفاظ حقیقت دیگری است که در پاره ای از روایات دیده می شود از جمله آن که ابوبصیر گوید: درباره ی این سخن خداوند که: (... الّذین یستمعون القول فیتّبعون أحسنه...)(۲) از امام صادق علیه السلام سؤال کردم. حضرت فرمود: «در این آیه

سخن درباره ی کسی است که حدیث را بشنود و سپس آن را همان گونه که شنیده نقل کند، نه چیزی به آن بیفزاید، نه چیزی از آن بکاهد.»(۳)

امّا از آن جا که نقل به معنی در احادیث شیعه نیز کم و بیش به وقوع پیوسته، امامان مذهب:در صدد نظارت بر این پدیده بر آمدند و با دو شرط به جواز آن قائل شدند که این دو شرط عبارتند از:

الف) نقل به معنی در انتقال مقاصد حدیث تأثیر نگذارد؛

ب) نقل به معنی موجب رکاکت لفظی در عبارات نشود.

در خصوص شرط نخست از محمّدبنمسلم وارد شده است که: قلت لابی عبدالله علیه السلام: اسمع الحدیث منک فازید و انقص؟ قال: «إن کنت ترید معانیه فلا بأس.»(۴)

این شرط در حدیث دیگری که از قول داوودبن فرقد نقل شده، خود به شرط عدم تعمّد در نقل تأکید شده است.(۵) و در خصوص شرط دوم امام صادق علیه السلام به

جمیل بن دراج فرمود: «اعربوا حدیثنا فانّا قوم فصحاء»(۶) یعنی: «حدیث ما را (واضح)

اظهار کنید، زیرا ما قومی فصیح هستیم.»

برخی از شارحان در توضیح حدیث یاد شده نوشته اند: «منظور امام این است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده اید و در نتیجه می خواهید معنای حدیث را با الفاظ و تعبیرات خود بیان کنید، با تعبیرات فصیحی حدیث ما را بپرورانید، زیرا ما مردمی فصیح و سخندانیم و سخن مجمل و نامفهوم نمی گوییم. اگر شما با تعبیرات غیر ادبی و مجمل و نامفهوم سخن ما را به مردم برسانید. در واقع سخن ما را به مردم نرسانده اید و مایه ی ابهام و ضلالت شده اید.»(۷)

۱- کلینی، ۱/۵۲.

۲- الزمر، ۱۸.

۳- به نظر می رسد در تفسـیر امام علیه السـلام تعبیر «احسنه» به جای آن که مفعول به باشد، مفعول مطلق در نظر گرفته شده در این صورت آیه به این صورت تحلیل می شود: «فیتّبعون احسن الاتّباع». (کلینی، ۱/۵۱)

۴- کلینی، ۱/۵۱.

۵- همانجا.

۶- همانجا.

۷- بهبودی، گزیده ی کافی، ۱/۱۵.

گفتنی است که توجّه نکردن به شـرایط ذکرشـده موجب وقوع تحریف معنوی در حدیث می شود و نقل حدیث در این حالت جـایز نیست. بـا توجّه به این موضوع، شواهـد متعـدّدی سـراغ داریم که نشـان می دهـد امامـان شیعه برای رفع ابهام پاره ای از روایات، آن را نقل به الفاظ می کردنـد و واقعیّت حـدیث را در اختیار راوی قرار می دادنـد، از جمله احمـدبن مبارک گویـد: شخصـی به امام صادق علیه السـلام گفت: روایت کرده اند که مردی به امیرمؤمنان علیه السـلام گفت: من تو را دوست دارم و حضـرت در پاسـخ او گفت: «اعـدّ للفقر جلباباً» امام صادق علیه السـلام فرمود: «چنین چیزی نیست، بلکه امام علیه السـلام به او گفت: «اعـدت لفاقتک جلباباً» یعنی: یوم القیامه» یعنی: من هم برای روز نیازمندی تو جامه ای (از شـفاعت) آماده کرده ام.(۱) چنان که روشن است در حدیث

«اعدّ للفقر جلباباً» ضمن آن که از نظر سبک ادبی اختلال وجود دارد، معنا و مفهوم حدیث نیز مجمل و نامشخّص است.

۳_ ۳_ ۲_ تنویع حدیث و لزوم شناخت آن

حـدیث دسته بندی های مختلفی دارد که بی توجّهی به آن مایه ی برداشت های نادرست می گردد. بنا به روایتی از علی علیه السلام ، روایات موجود در دست مردم به حق و باطل، راست و دروغ،ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و محفوظ و موهوم تقسیم می شود.(۲) در همین حدیث آن حضرت راویان اخبار را نیز

به ۴ گروه طبقه بندی نموده که تنها یک گروه توفیق لازم جهت نقل صـحیح حدیث به دست می آورند.(۳) در اقسام حدیث _ با فرض صحّت سند_ دو تقسیم بندی از

اهمیّت بیشتر برخوردار است که غفلت از آنها ضـربه ی اساسی به دریافت مقاصد معصوم و احیاناً حکم شارع می زند. این دو تقسیم بنـدی عبارت انـد از: ناسـخ و منسوخ و محکم و متشابه در حـدیث. زیرا با وجود ناسـخ اسـتناد به حـدیث منسوخ جایز نیست، چنان که با توجّه به حـدیث محکم نمی توان به حـدیث متشابه مراجعه کرد. در حدیثی امام هشـتم ضـمن تأکید ارجاع متشابهـات قرآن به محکمات آن می فرمایـد: «إنّ فی اخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن و محکماً کمحکم القرآن فردّوا متشابهها إلی محکمها و لا تتّبعوا متشابهها دون محکمها فتضلّوا.»(۴) یعنی: «به درستی که در

اخبار ما (نیز) متشابه و محکم وجود دارد، ماننـد متشابه و محکم قرآن، پس متشابه آنها را به سوی محکم آنها برگردانیـد و از متشابه پیروی نکنید که گمراه خواهید شد.»

امّا ناسخ و منسوخ پدیده ای در روایات نبوی است و در مواردی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکمی را وضع کرده و بعد از مدّتی آن را نسخ می فرمود.(۵) لکن نسبت به

روایات شیعه ناسخ و منسوخ موضوعیتی ندارد. به عبارت دیگر، هیچ یک از امامان در صدد نسخ روایات امامان

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۲.

۲- کلینی، ۱/۱۶.

۳- همانجا.

۴- مجلسی، ۲/۱۸۵ به نقل از عیون اخبار الرّضا ۷.

۵- کلینی، ۱/۶۵.

قبل از خود یا روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نبوده اند. امّا گاه بر حسب شرایط، حکمی تقیه ای صادر کرده که این حکم در مقابل برخی دیگر از احکام قرار می گرفت. بدیهی است که روایات تقیه ای تنها در شرایط تقیه مورد عمل بوده و خارج از آن شرایط فاقد اعتبار بوده است.(۱)

با توجّه به آن چه گذشت نخستین قدم در جهت فهم حدیث، روشن کردن وضعیّت حدیث از عوارض نسخ و تشابه است. اهمیّت این نکته زمانی بیشتر می شود که بحث تأویل پذیری حدیث ــ به حق یا ناحق ــ به میان می آید. به طوری که قبلاً گذشت امام صادق علیه السلام در سخنی می فرماید: «انتم افقه النّاس إذا عرفتم معانی کلامنا انّ الکلمه لتنصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»(۲)

و در حدیث دیگر آن حضرت تأویل پذیری کلمه را تا هفتاد وجه اعلام می کند که هر یک می تواند توجیهی داشته باشد.(۳) بدیهی است که بسیاری از

تأویلات به عمل آمده باطل و ناروا خواهد بود. چه به جهت غفلت از محکمات تفکّر امامان و چه به جهت عمد در تحریف معنوی مقاصد آنان. از این رو، امام صادق علیه السلام در مقام انتقاد از غلات فرمود: «گاه می شود که با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس او را برحذر می دارم. امّا تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل می نماید. من جماعتی را به کلام با مخالفان دستور دادم و جماعتی را از این کار منع کردم امّا هر یک به نحوی در جهت مقاصد خود به تأویل می پردازد و از رهگذر آن نافرمانی خدا و رسولش را اراده می کند...»(۴)

از جمله برداشت های نادرست که به دلیل تشابه لفظی به وقوع پیوست ادّعای غلات درباره ی حدیث «علی فی السّحاب»(۵) است که می گفتند: علی در ابرها

قرار دارد. امام صادق علیه السلام در رد ادّعای غلات فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمّامه ای به نام سحاب به علی علیه السلام پوشاند و چون علی با آن حرکت کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «هذا علی قد اقبل فی السحاب.»(۶)

از دیگر احادیث متشابه که موجب انحراف و نیز سوء استفاده های عده ای از شیعیان شد، احادیث مربوط به «قائمیّت» هر یک از امامان ــ خاصّه امام هفتم علیه السلام ــ بود که معمولاً مفهوم قائمیّت هر امام با قائمیّت آخرین حجّت

۱- جهت اطّلاع بیشتر نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۶۴ــ ۲۸۸.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲. یعنی: شما زمانی دانشمندترین مردم خواهید شد که معانی (و مقاصد)سخنان ما را متوجّه شوید (چون) کلام بر وجوه مختلفی قابل حمل است که انسان اگر بخواهد سخن را بهر وجهی منصرف می کند بدون آن که

دروغی گفته باشد.۲. همانجا.

۳-

۴- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۴۳۳.

۵- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۵۸۸.

۶- نک: بحارالانوار، ۳۸/۲۹۷ به نقل از مناقب آل ابی طالب.

الاهی اشتباه می شد. در حدیثی حسن بن حسن به امام هفتم گفت: من امامی جز شما نمی شناسم، آیا کسی را در نظر داری؟ فرمود: «فرزندم علی که کنیه ی خود را به او بخشیده ام.» راوی گفت: به امام گفتم: سرورم مرا از آتش برهان زیرا ابوعبدالله صادق علیه السلام فرمود: «شما قائم به این امر هستید.» امام گفت: «آیا من قائم به امر نبوده ام؟» سپس فرمود: «ای حسن هر امامی که در میان امّت قائم و زنده است، قائم آن امّت است و چون درگذشت جانشین او قائم و زنده است.»(۱)

چنان که روشن است در این حدیث امام علیه السلام از مفهوم «قائم» رفع تشابه می کند، امّا در عین حال «کنیه» را در مفهوم مجازی آن به کار می برد، زیرا کنیه، کنایه از مقام امامت است و حضرت به دلیل زندگی در شرایط تقیه از معرّفی صریح جانشین خود صرف نظر و به اشاره بسنده کرده است. این اشاره ــ چنان که خواهد آمد ــ به وسیله ی برخی به سرعت قابل درک بوده، امّا برخی دیگر از اصحاب متوجّه منظور امام نشدند.(۲)

۳ ــ ۳ ــ ۳ ــ توسعه در معانی کلمات حدیث

هر کلمه ای در معانی خاصّی وضع شده که آن معنا وضع اوّلیه لفظ خواهد بود. با گذشت زمان معانی الفاظ ــ بعضاً ــ دچار تحوّل شده و معانی جدیدی به هم خواهند زد که آن معانی نسبت به معانی نخستین، مفاهیمی مجازی خواهند شد. طبعاً بین معانی مختلف یک کلمه رابطه ای برقرار است که در علوم بلاغت از آن به «علاقه» تعبیر می شود. نکته ی دیگر آن که گاه در یک مذهب یا یک شاخه ی علمی جهت برخی از کلمات، معانی خاصّی شکل می گیرد که می توان آنها را معانی اصطلاحی آن کلمه نسبت به آن مذهب یا شاخه ی علمی در نظر گرفت. چنانکه لفظ «صلاه» جدا از معنای لغوی آن، دارای مفهوم اصطلاحی ویژه ای در اسلام بوده و بر نوعی عبادت اطلاق می گردد، یا لفظ «سنّت» که گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، امّا در حوزه های علوم اسلامی مانند تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام و اصول فقه دارای معانی متعدد است.(۳)

پس از ذکر این مقدّمه باید دانست که از مباحث مهم در فقه الحدیث توجّه به معانی کلمات و کاربردهای آن در سطح یک حدیث است. چنان که این موضوع در شناخت معانی آیات قرآن نیز حائز اهمیّت است. برای نمونه قرآن کریم «اب» را در معانی پدر واقعی،(۴) جدّ انسان،(۵) عمو،(۶) و پدر فکری و معنوی او(۷) به کار برده و نظیر

۱- طوسی، اختیار الرجال، به رقم ۴۳۳؛ مجلسی، بحارالأنوار، ۴۹/۲۵.

۲- تفصیل را نک: کلینی، ۱/۳۱۱.

۳- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین ۱۴ ــ ۲۰.

۴- النساء، ۲۲.

۵- الدّخان، ۸.

۶- الانعام، ۷۴.

۷- الحج، ۷۸.

این اختلاف معنی را می توان در معانی متعدّد «اخ» در قرآن ملاحظه کرد و طبعآ کاربرد هر یک از معانی کلمات یادشده در غیر محل خود موجب بدفهمی آیات خواهد شد. به همین ترتیب در روایات به جای مانده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام توجّه به معانی دقیق کلمات در هر حدیث مطلب مهمّی است که غفلت از آن موجب بدفهمی از حدیث خواهد بود. با نظر در روایات ائمّه علیهم السلام درمی یابیم که آنان:

ــ گاه به معانی متعدّد یک لفظ توجّه داده و از بدفهمی در مورد برخی از روایات تنبّه داده اند.

ــ گاه در معنای یک لفظ به معانی مجازی آن نظر داشته و مخاطبان خود را از طریق ذکر قرائن یا سبب صدور حدیث متوجّه آن معنا کرده اند.

ــ گاه برخی از کلمات را در معانی خاصی استعمال کرده و گویا توسعه ای در معنای آن کلمه به وجود آورده اند.

برای نمونه در شرایطی که برخی از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که: «انّ اختلاف امّتی رحمه» تفرقه و اختلاف ظاهری را فهمیده بودند، امام صادق علیه السلام ــ ضمن صحّه گذاشتن بر اصل حدیث ــ به معنای دیگری از این کلمه یعنی آمدوشد علماء با یکدیگر توجّه داد و در این خصوص به آیه ی «نَفْر»(۱) استناد ورزید.(۲) ضمن این که

این معنا در آیه: (انّ فی خلق السماوات و الأرض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الألباب)(۳) قابل مشاهده است.

و نیز در شرایطی که طبق پاره ای از روایات امامان از جمله محدَّثین اند و محدّث عبارت از کسی است که صدای ملائکه را شنیده امّا او را مشاهده نمی کند،(۴)

امام رضا علیه السلام خطاب به عبیدبن هلال می فرماید: «انّی احبّ أن یکون المؤمن محدّثآ»(۵)

چون راوی ــ با قرینه ی ذهنی این مقام جهت امام ــ سؤال می کند که «و أی شیء یکون المحدّث»؟ امام علیه السلام پاسخ می دهد که «المفهّم» یعنی در این جا از تعبیر «محدّث» فهیم بودن راوی اراده شده نه ملهم بودن او از جانب ملائکه.

امّا از نمونه هایی که نشان می دهد که امامان علیهم السلام گاه جهت برخی از کلمات توسعه ای در معنا بخشیده اند می توان به

۱- مقصود آیه ی ۱۲۲ از سوره ی توبه است که می فرماید: (و ما کان المؤمنون لینفروا کافهً فلو لا ـ نفر منکلّ فرقه طائفه لیتفّقهوا فی الدّین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون).

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۷.

۳- آلعمران، ۱۹۰.

۴- کلینی، ۱/۱۷۶و ۲۷۰.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۷۲.

مفهوم عالم در حدیث: «... العالم من صدّق فعله قوله و من لم یصدّق فعله قوله فلیس بعالم.»(۱) اشاره کرد. با آن که مفهوم لغوی عالم

صاحب علم است و نیز معنای سهو در حدیث: «کلّ سهو یطرح منها غیر انّ الله یتم بالنوافل»(۲) به معنای فقدان حضور قلب است و این معنا با مقابله حدیث یادشده با

حدیث: «إذا قمت فی الصلاه فعلیک بالاقبال علی صلاتک فانّما یحسب لک منها ما أقبلت علیه.»(۳) به دست می آید.

ناگفته نماند که شناخت معانی کلمات روایات پایه مهمّی در فقه الحدیث است. و دانشمندان حدیث در این خصوص علم ویژه ای به نام «غریب الحدیث» پایه گذاری و کتب متعدّدی در این علم تألیف کردند که از جامع ترین این کتب می توان به کتاب های «النهایه» ابن اثیر و «الفائق» زمخشری اشاره کرد.(۴)

۳_ ۳_ ۴_ حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب

فراتر از بحث قبل، در برخی از احادیث، پاره ای از کلمات در معانی مجازی استعمال شده و امامان علیهم السلام با رمز و کنایه سخن گفته اند. این کار معلول زندگی در شرایط خاصّی بوده که مطابق آن امامان چاره ای جز سخن گفتن بر سبیل کنایه و رمز نداشته اند. امّا از آن جا که این موضوع منجر به بدفهمی از این گونه روایات می گشت، امامان علیهم السلام با توسّل به طرقی زمینه فهم صحیح روایات را در اختیار طالبان حدیث قرار می دادند از جمله: قبلا گذشت که امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی فرمود: «... و لا یکون الرّجل منکم فقیهآ حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهآ لنا من جمیعها المخرج.»(۵)

در باره ی معنای معراض و جمع آن معاریض قبلا توضیحاتی داده شد. حال گفتنی است که فقهای اصحاب ائمّه و دانایان به تفکّر اهل بیت علیهم السلام با عبور از کنایات و رموز به مقاصد ایشان واقف می شدند امّا برخی دیگر در فهم این سخنان فاقد سرعت و درایت لازم بودند. برای مثال در حدیثی آمده است که حسین بن نعیم صحاف گوید: من و هشام بن حکم و علی بن یقطین در بغداد بودیم. علی بن یقطین گفت که نزد «عبدصالح»(موسی بن جعفر) نشسته بودم که فرزندش علی وارد شد در این جا امام علیه السلام فرمود: «ای علی بن یقطین این علی سرور فرزندان من

۱- کلینی، ۱/۳۶.

۲- همانجا، ۳/۲۶۸.

۳- همانجا، ۳/۲۹۹.

۴- در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحوّل کتاب های آن نک: عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، ۲۸۰_

۲۸۱ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۸، علم غریب الحدیث.

۵- صدوق، معانی الاخبار،۲.   ۲. بهبودی، علل الحدیث، ۳۴_ ۷۸ با عنوان معراض _ معاریض.

است و من کنیه ی خود را به او تقدیم کرده ام.» در این جا هشام به صورت خود زد و گفت: وای بر تو چه گفتی؟ علی بن یقطین گفت: به خدا آن چه را که گفتم از او شنیدم. هشام بن حکم گفت: او به این وسیله تو را از جانشین خود باخبر ساخت.(۱)

چنان که معلوم است در این حدیث کنیه کنایه از «مقام امامت» است گویا این اشاره را علی بن یقطین متوجّه نگشت، امّا هشام بن حکم به سرعت معنای آن را دریافت.

ـ در برخی از موارد امامان خود مبیّن پاره ای از کنایات و مجازات در حدیث شده اند و با این کار ضرورت تفسیر حدیث با حدیث را نشان داده اند. به این صورت که گاه امام ضمن بیان حدیث کنایه آمیز، توضیح لازم راـ خصوصآـ در پاسخ مخاطب اضافه می کند و گاه امام علیه السلام مفسّر حدیثی می شود که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان قبل از خود صادر شده است. مثال های زیر در این خصوص یادکردنی است.

۳ـ ۳ـ ۴ـ ۱ـ امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی فرمود: «من مثّل مثالا أو أقتنی کلبآ فقد خرج من الاسلام» چون برخی از مخاطبان تعجّب کردند که در این صورت عدّه ی زیادی در معرض هلاکت قرار می گیرند، حضرت فرمود: «تصوّر شما درست نیست. مقصود من از «من مثل مثالا» کسی است که دینی غیر از دین الاهی تأسیس کرده و مردم را بدان فرا بخواند و مقصود از «من اقتنی کلبآ» نگهداری و پذیرایی از دشمن ما اهل بیت علیهم السلام است.»(۲)

۳ـ ۳ـ ۴ـ۲ـ عبدالسّلام بن صالح هروی در ضمن حدیث مفصّلی به امام رضا علیه السلام گفت: ای زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از امام صادق علیه السلام برای ما روایت کرده اند که آن حضرت فرمود: «من تعلّم علمآ لیماری به السفهاء أو یباهی به العلماء أو لیقبل بوجوه النّاس إلیه فهو فی النّار»

حضرت فرمود: «جدّم درست گفته است، امّا آیا می دانی مراد از «سفهاء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان قصّه پردازان در طبقه مخالفان ما هستند. و آیا می دانی که «علماء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان دانشمندان آل محمّدند:. همان ها که خداوند طاعت آنها را واجب و محبّتشان را ضروری اعلام کرده است و نیز می دانی که مراد از «أو لیقبل بوجوه النّاس إلیه» چیست؟ گفتم: خیر. فرمود: به خدا سوگند مراد از این سخن ادّعای امامت آن هم به ناحق است و کسی که چنین ادّعایی کند او در آتش خواهد بود.(۳)

چنان که مشاهده می شود حدیث امام صادق علیه السلام در هاله ای از کنایه بیان شده، امّا امام رضا علیه السلام به تفسیر مفردات و عبارات پرداخته است.

۳ـ ۳ـ ۵ ـ فهم حدیث در پرتو سبب صدور

۱- کلینی، ۱/۳۱۱.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱.

۳- همانجا، ۱۸۰.

یکی از عوامل مهم در حوزه ی «فقه الحدیث» شناخت اسباب و مناسباتی است که حدیث به جهت آن وارد شده است.(۱)
این اسباب یا در نصّ روایات موجود

است یا از واقعیّاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می دهد، قابل ملاحظه است. یا در حدیث دیگری به آن اشاره شده است. مراجعه به روایات به جا مانده از امامان علیه السلام نشان می دهد که آن بزرگواران با بیان سبب صدور بسیاری از روایات پرده ی ابهام از آن روایات برداشته و واقعیّت حدیث را برای مردم توضیح داده اند، در این خصوص مثال های زیادی وجود دارد که ذکر دو نمونه کفایت می کند:

۳_۳_۵_۱_ابان بن احمر گوید: یکی از دوستان ما در خصوص شیوع بیماری در شهر خود به حضرت ابوالحسن خبر داده و خصوصاً این سؤال در میان گذاشت که آیا می توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد آیا می توانیم از آن جا نقل مکان کنیم؟ باز حضرت فرمود: «آری.» آن فرد مجدداً پرسید که طاعون در سرای ما هم وارد شده، آیا می توانم خانه ی خود را تغییر دهم؟ و باز حضرت فرمود. «آری.» من گفتم: امّا ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت می کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف» امام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این مطلب را در خصوص سربازانی فرمود که در مرزها به جهاد با دشمنان مشغول بودند، در این میان طاعون شایع شده و سربازان شروع به تخلیه ی اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص آنان فرمود: فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است.»(۲)

۳_۳_۶_اجمال و تبیین در حدیث، ضرورت جمع احادیث وارده در یک موضوع

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات وارده در یک موضوع است. در این جمع چنان که قبلاً اشاره شد روایات متشابه به محکمات و روایات مطلق به روایات مقیّد ارجاع داده می شود. همچنین که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می آید. به عبارت دیگر، با نظر در روایات موجود به دست می آید که احادیث وارده در یک موضوع از جهت اجمال و تبیین، عام و خاص و... وضع یکسانی ندارند. برخی از روایات به قدری مجمل بوده که معنایی از آن در اختیار طالب حدیث قرار نمی گیرد. در صورتی که روایات دیگر همان موضوع عهده دار تبیین حدیث مجمل هستند، لذا ضرورت توجّه به احادیث وارده در یک مطلب یا گردآوری خانواده ی حدیث به دور هم از ضابطه ای مهم فهم حدیث است. نمونه ای از روایات متّحد الموضوع که با یکدیگر رابطه ی اجمال و تبیین دارد احادیث باب «دعائم الاسلام» از کتاب الکافی است که در فصل دوم از نظر گذشت.

۳_۳_۷_نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث

۱- تفصیل این بحث را نک: فصل هفتم کتاب حاضر.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴.

از ضوابط مهم در فهم حدیث، نقل آن به صورت کامل و اجتناب از تقطیع نامناسب است. تقطیع حدیث به هر نیّتی که صورت پذیرد.(۱) بر فهم درست حدیث

اثر می گذارد. این موضوعی است که دانشمندان شیعی و سنّی بر آن اتّفاق نظر داشته و در آثار خود بدان اشاره کرده اند. از جمله یکی از عالمان حدیث به نام بطلیوسی تصریح می کند که: «احادیث رسیده از ناحیه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ، صحابه و تابعان به ۸ نوع علل و اشکال دچار شده که عبارتند از...، ۵. اسقاط قسمتی از حدیث که معنا جز به آن کامل نمی شود. ۶. نقل حدیث با غفلت از سبب صدور آن. ۷. شنیدن قسمتی از حدیث و نشنیدن قسمت دیگر آن و...»(۲)

با مراجعه به روایات شیعه روشن می شود که در مواردی امامان علیهم السلام ضمن تخطئه برخی از روایات، اشکال حدیث را تقطیع نامناسب آن اعلام کرده و سپس صورت کامل حدیث را بیان کرده اند از جمله:

۳_ ۳_ ۷_ ۱_ فضیل بن عثمان اعور گوید: به امام صادق علیه السلام خبر دادند که این گروه خبیث (غلات) از پدر شما نقل می کنند که فرمود: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت.» و به این وسیله هر حرامی را حلال کرده اند. امام صادق علیه السلام فرمود: خدا لعنتشان کند. آنها چه کاره اند؟ به راستی پدرم گفت که: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منک»(۳)

۳_ ۳_ ۷_ ۲_ حسین بن خالد گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایتی نقل می کنند که حضرت فرمود: «إنَّ الله خلق آدم علی صورته» یعنی خداوند آدم را به شکل خودش آفرید. امام علیه السلام در جواب فرمود: «خدا آنها را بکشد، اوّل حدیث را حذف کرده اند. (اصل حدیث چنین است) روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند، عبور کردند. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا چهره ی تو و چهره ی هر کس را که به تو شبیه است زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: ای بنده ی خدا این سخن را به برادرت مگو که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.»(۴)

اضافه می شود که احادیثی چون «النكاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فليس منّی»(۵) و «مدادالعلماء أفضل من دماء

۱- تقطیع ممکن است به نیّت تبویب حدیث یا به دلیل نقل موضع حاجت حدیث و نیز به دلیل تدلیس وفریبکاری صورت پذیرد، شایع ترین دلیل تقطیع حدیث، تبویب و طبقه بندی حدیث است که در احادیثشیعه و سنّی رخ داده و اگر با دقّت صورت پذیرد، اشکال چندانی ندارد. تفصیل بحث را نک: فصل پنجمهمین کتاب.

۲- نقل از ابوریه، ۹۸. سایر علل و اشکالات حدیث از نظر این دانشمند عبارتند از: ۱. فساد اسناد، ۲. نقلبه معنی. ۳. جهل به اعراب حدیث. ۴. تصحیف در حدیث و ۵. نقل حدیث از کتب بدون سماع و قرائت ازمشایخ (همانجا).

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱ و نیز کلینی، ۲/۴۶۲ همین حدیث درباره ی سخن امام صادق علیه السلام با اندکیتغییر.

۴- صدوق، ۱/۲۴۱.

۵- غفّاری، ۱۳۶۰/۲۴۷ به نقل از نسایی.

الشّهداء»(۱) احادیث معروف تقطیع شده است که

مفاهیم ناقصی از منظور معصوم علیه السلام القا می کند.(۲)

۳_ ۳_ ۸_ مبانی نقد حدیث، راه های حل تعارض اخبار

اشاره

از مسائل پایه ای در فقه الحدیث، موضوع نقد حدیث و نیز توجّه به حل تعارض در اخبار معارض است در این خصوص نیز راه کارها و دستورالعمل های مهمّی در روایات دیده می شود که اهم آنها به شرح زیر است:

۳_ ۳_ ۸ _ ۱_ عرضه ی حدیث بر قرآن

مهم ترین مبنا در احراز اصالت یک حدیث و نیز ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر به ویژه در مقام حل تعارض _ عرضه ی حدیث بر قرآن است این مبنا را نخستین بار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مسلمانان تعلیم فرمود و بعدها امامان شیعه:بر ضرورت آن تأکید کرده اند.(۳)

عبدالرّحمان بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضو هما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردّوه.»(۴)

قابل ذکر است که در خصوص عرضه ی حدیث بر قرآن روایات متعدّدی وارد شده که کلینی آنها را در بابی تحت عنوان «الاخذ بالسنه و شواهد الکتاب»(۵)

جمع کرده است. امّا این مبنا به رغم ارزشی که دارد، در عین حال از کاربرد محدودی برخوردار است. زیرا قرآن در بسیاری از موارد تنها کلیّت یک حدیث را تصدیق یا تکذیب کرده و از قضاوت درباره ی جزئیّات حدیث ساکت است. از این رو، لازم است در پی جویی اعتبار حدیث و نیز حلّ تعارض اخبار از ملاک های دیگر استفاده شود که در آموزش های امامان علیهم السلام به آن تصریح شده است.

۳_ ۳_ ۸ _ ۲_ عرضه ی حدیث بر سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

مراد از سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سنّت قطعی است که همه ی مسلمانان آن را به منزله ی یکی از مبانی دین پذیرفته و کارهای خود را بر اساس آن تنظیم می کنند.(۶) و

۱- صدوق من لایحضره الفقیه، ۴/۲۸۴.

۲- نک: غفّاری، ۲۴۷ و ۲۴۸.

۳- کلینی، ۱/۶۹؛ عیاشی، ۱/۱۹.

۴- حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۸/۸۴.

۵- کلینی، ۱/۶۹_۷۱.

۶- این سنّت همان مبنایی است که مؤمنان موظّف اند کارهای خود را بر اساس آن تنظیم کرده(الاحزاب،۲۱)، به هنگام اختلاف آن را اساس داوری بین خود قرار دهند. (النساء، ۵۹) و در پذیرش احکامآن نارضایتی از خود بروز ندهند. (النساء، ۶۵) که اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مساوی با اطاعت از خداونداست. (النساء، ۸۰).

یا لااقل روایتی است که اعتبار آن از جهت صدور مورد قبول فقهاء و محدّثان قرار گرفته، به طوری که بتواند با برخورداری از مرجّحات در مقابل حدیث مخالف خود، مورد انتخاب قرار گیرد. در روایات اهل بیت علیهم السلام بر مرجعیّت چنین سنّتی تأکید شده و از آن به عنوان ملاکی در نقد حدیث سخن به میان آمده است. از جمله عبدالله بن ابی یعفور گوید: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و منهم من لانثق به قال: «إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدآ من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و الّا فالّذی جاءکم به أولی»(۱)

در این حدیث سخن درباره ی اختلاف حدیث و نیز اختلاف وضعیّت راویان از جهت توثیق و تضعیف است. به نظر می رسد که امام علیه السلام روایت راوی موثّق را بر روایت راوی غیر موثّق قابل ترجیح بداند، امّا امام علیه السلام ذهن را متوجّه تطابق متن حدیث بر کتاب و سنّت کرده و روایتی را قابل پذیرش می داند که به کتاب خدا و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نزدیک تر باشد، زیرا نمی توان به صرف ضعف راوی، متن حدیث را نامعتبر اعلام نمود. نکته ی دیگر در حدیث فوق آن که سخن امام صادق علیه السلام به صورت جمله ای شرطی بیان شده، امّا جزای شرط محذوف است. این محذوف به تعبیر علّامه مجلسی «فاقبلوه» است. ضمناً به گفته ی این دانشمند جمله ی «فالّذی جاءکم به أولی» نیز نوعی ردّ حدیث است.(۲) آن هم وقتی که متن حدیث با کتاب و

سنّت در تضاد باشد.

۳_ ۳_ ۸ _ ۳_ عرضه ی حدیث بر سیره ی معصومان علیهم السلام

کلام و سیره ی امامان اهل بیت علیهم السلام به عنوان سوّمین ملاک نقد حدیث و نیز ملاک گزینش حدیث در اخبار متعارض است. دلیل این موضوع حجّیّتی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به بیان و فعل اهل بیت خود داده.(۳) و تمسّک به آنان را لازمه ی

هدایت اعلام می کند.(۴) امّا باید دانست که سیره ی اهل بیت علیهم السلام چیزی جدا از سنّت

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیست. زیرا در شرایطی که خداوند در آیه ی «اولوالامر» دستور به اطاعت از خدا، رسول و اولوالامر را داده است، در همان حال رد منازعه را تنها بر خدا و رسول او توصیه کرده است.(۵) امامان شیعه نیز با تأکید بر این که اساس دین

همان کتاب و سنّت است.(۶) هرگز مدّعی بیان حکمی خارج از کتاب و سنّت

نبوده اند. در حدیثی سماعه بن مهران از امام کاظم علیه السلام سؤال می کند که آیا همه ی مسائل در کتاب و سنّت آمده است یا شما نیز جدا از این دو مطالبی بیان می کنید. امام در پاسخ فرمود: «بل کل شیء فی کتاب الله و سنّه نبیّه»(۷)

۱- کلینی، ۱/۶۹.

۲- غفاری، پاورقی کافی، ۱/۶۹؛ به نقل از مرأه العقول.

۳- طباطبایی، قرآن در اسلام، ۵۳.

۴- مجلسی، بحارالانوار، ۲۳/۱۰۵_۱۶۶.

۵- النساء، ۵۹.

۶- کلینی، ۱/۵۹و۶۹.

۷- کلینی، ۱/۶۲.

آن چه در این بحث حائز اهمیّت است آن که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به تدریج تحریف هایی در سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پدید آمد، استفاده از رأی و قیاس در مقام افتاء و نیز تفسیر قرآن، موجب پیدایش نظریاتی در شؤون مختلف دین گشت که بسیاری از آنها در تقابل با سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قرار داشت. در عین آن که بسیاری از مردم نیز از حقیقت ماجرا غافل و ناآگاه بودند. مسائلی چون کیفیّت وضو، نسبت «بسم الله...» به سوره های قرآن، نحوه ی قرائت «بسم الله...»، کم و کیف قرائت قرآن در نماز، اذکار نماز در سلام و تشهّد و نیز بسیاری از مسائل حج، زکات و... از جمله مواردی است که در آن بین مسلمانان اختلاف نظر به وجود آمد، به طوری که هنوز ردّ پای اختلافات در کتب فقهی و حدیثی به چشم می خورد. در چنین شرایطی فرصتی تاریخی برای صادقین علیهما السلام به وجود آمد که به احیاء سنّت نبوی بپردازند و ناقل و مبیّن آن شوند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می فرماید: «شیعیان قبل از ابوجعفر باقر علیه السلام در شرایطی زندگی می کردند که آگاه به مناسک حج خود و امور حلال و حرام نبودند تا آن که ابوجعفر ظاهر شد و ابواب مسائل را بر روی آنان گشود و مناسک حج و حلال و حرام را برای آنان بیان نمود به طوری که همه ی مردم محتاج شیعیان شدند پس از آن که شیعیان محتاج آنان بودند.»(۱)

این شرحی از وضعیّت شیعیان تا قبل از امام باقر علیه السلام بود؛ امّا نسبت به اهل سنّت باید گفت که آنها به مراتب اختلافات بیشتری در حوزه ی مسائل دینی و مذهبی قرار داشتند و اوج این اختلافات در کوفه و بصره ــ یعنی عراق ــ بود. به طوری که در سال ۱۴۸ منصور عبّاسی در ملاقات با مالك بن انس گفت: «انّ الناس قد اختلفوا فی العراق فضع للنّاس کتاباً نجمعهم علیه.»(۲) و مالك بن انس در پاسخ به

تقاضای خلیفه کتاب «الموطّأ» را تألیف کرد. امّا این کتاب در عمل نتوانست نسخه وحدت بخش بین عامه گردد. زیرا قبل از هر کس دیگر، مالك خود به تجدید نظرهای مکرر در این کتاب دست زد.(۳) که این حکایت از بی اعتمادی او به

مندرجات همین کتاب بود، و دیگر آن که با گذشت زمان، اختلافات فقهی موجب پیدایش مذاهب متعدّد در اهل سنّت شد که چهار مذهب آن معروفیت ویژه یافت. در مقابل، در همین دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت درستی از سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در اختیار مردم گذاشتند و نه تنها ملجأ شیعیان بلکه مرجع علمی بزرگان اهل سنّت شدند.(۴) در مناظرات مذهبی بین صادقین علیهما السلام و بزرگان مذهبی آن

دوره، همه جا بر کتاب و سنّت تأکید می شد.(۵) سیره ی اهل بیت علیهم السلام هویت تازه ای

۱- کلینی، ۲/۲۰.

۲- نقل از ابوریه، ۲۹۸، زرقانی، ۱/۷، محمّد ابوزهو، ۲۸۹.

۳- تفصیل این تجدیدنظر و فلسفه ی آن را نک: معارف، جوامع حدیثی اهل سنّت، ۳۴.

۴- ابوزهره، الامام الصّادق...، ۲۲.

۵- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۵۲.

یافت و در دوران اختلاف و تضارب آراء مذهبی و کلامی، ملاک تشخیص حق از باطل گشت. به طوری که احادیثی که در مقابل این سیره قرار داشت ــ لااقل برای شیعیان ــ غیر معتبر بوده و کنار گذاشته می شد مگر آن که صدور آن حدیث دلیلی داشته باشد. نصر خثعمی گوید: از ابوعبدالله صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «آن که دریافته است که ما جز حق نمی گوییم، او به روایاتی که مطمئن است از ناحیه ی ما باشد اکتفا ورزد، امّا اگر برخلاف آن چه می داند روایتی از ما دریافت کرد بداند که به جهت دفاع از او صادر شده است.»(۱)

مرحوم کلینی در مقدّمه ی «الکافی» یکی از ملاک های انتخاب حدیث را تقابل آن حدیث با اجماع عامه اعلام می کند و این ملاک را منسوب به اهل بیت علیهم السلام می داند که فرموده اند: «ذروا ما وافق القوم فانّ الرشد خلافهم»(۲) ، امّا

برای آشنایی بیشتر با این ملاک به ویژه در حل روایات اختلافی به ذکر دو نمونه از احادیث صادقین علیهما السلام یا سیره ی عملی آنان اشاره می شود:

۳ــ ۳ــ ۸ ــ ۳ــ ۱ــ بکیربن اعین از امام باقر علیه السلام روایت کرد که او فرمود: «آیا کیفیّت وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را برای شما تعریف بنمایم؟ آن گاه با دست راست خود مشتی آب برگرفت و صورت خود را با آن شست، سپس با دست چپ مشتی آب برگرفت و با آن دست راست خود را شست، پس از آن با دست راست مشتی آب برگرفته و دست چپ خود را شست و آن گاه از تری باقی مانده دست ها، سر و دو پای خود را مسح کشید.»(۳)

۳ــ ۳ــ ۸ ــ ۳ــ ۲ــ معاویه بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: به هنگام نماز «بسم الله الرّحمان الرّحیم» را در فاتحه الکتاب بخوانم؟ حضرت فرمود: «آری.» باز پرسید به هنگام قرائت سوره نیز «بسم الله الرّحمان الرّحیم» را قرائت کنم؟ حضرت فرمود: «آری.»(۴) در حدیث دیگری در همین زمینه امام باقر علیه السلام نماز کسی را که

«بسم الله...» را در قرائت سوره ترک کند قابل اعاده می داند.(۵) و از آن جا که امر در

اصل خواندن «بسم الله...» یا کیفیّت ادای آن ــ از جهت جهر یا اخفات ــ بر بسیاری از مردم مشتبه شده بود امام صادق علیه السلام رسماً به جهر «بسم الله...» در تمام نمازها اقدام نمود به طوری که صفوان جمّال گوید: مدّتی پشت سر امام صادق علیه السلام نماز گزاردم. آن حضرت در نمازهایی که حمد و سوره ی آن آشکار نبود ــ یعنی ظهر و عصر ــ نیز «بسم الله الرّحمان الرّحیم» را بلند قرائت می فرمود.(۶)

در خاتمه گفتنی است که در نقد حدیث و نیز حل تعارض اخبار دستورالعمل های دیگری نیز از صادقین

۱- حر عاملی، ۱۸/۷۶.

۲- کلینی، ۱/۸.

۳- همانجا، ۳/۲۴.

۴- کلینی، ۳/۳۱۳.

۵- همانجا.

۶- همانجا، ۳/۳۱۵.

علیهما السلام رسیده که برای خودداری از اطاله ی بحث از ذکر آنها خودداری می کنیم و خوانندگان را به منابع علمی ارجاع می دهیم.(1)

فصل چهارم: ضوابط مهم در فهم سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

اشاره

۱- از جمله ر.ك: كلینی، ۱/۶۲_ ۶۸؛ مجلسی، ۲/۲۱۹؛ معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۸۰.

کاوشی دوباره در ضوابط فهم سنّت و حدیث(۱)

مقدّمه

مسلمان موظّف به تبعیّت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تأسّی به آن بزرگوار است. خدای تبارک و تعالی می فرماید: (فانتهوا)(۲)

و نیز می فرماید: (لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه)(۳)

در صورتی که یک مسلمان بر احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دست یابد و تصمیم بگیرد که بر مبنای آن خدا را مورد عبادت قرار دهد، گریزی جز درک مفاد روایات قبل از عمل به آنها نخواهد داشت. لذا باید ضابطه های فهم درست حدیث را در نظر گرفت.

آن گاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به ایراد بیاناتی مبادرت می کرد و یا شخصاً به انجام کاری می پرداخت، آن سخن و کار از قصد مشخّصی برخوردار بود. به طوری که بین الفاظ روایات و منظور و مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تباین خاصّی در کار نبود و لذا منظور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به درستی قابل درک بود. امّا اگر در مواردی مقصود حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا آیه ای از قرآن درک نمی شد، چه بسا با نزول وحی تبیین درستی از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا آن آیه در اختیار مسلمانان قرار می گرفت و یا آن بزرگوار به توضیح آیه و مقصود حدیث مبادرت می ورزید. به عنوان مثال چون آیه ی: (و کلوا واشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر)(۴)

نازل گردید، عُدیّبن حاتم دو ریسمان سفید و سیاه انتخاب کرد. به این منظور که در دل شب آنها را از یکدیگر تمیز دهد. امّا چون چیزی دستگیر او نشد و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را از کار خود باخبر ساخت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود که مراد از دو ریسمان، بندهای شب و روز است و به این ترتیب مراد از نصّ قرآن را برای صحابه توضیح داد.(۵)

۱- کتاب ضوابط مهمّه لحسن فهم السنه اثری مختصر و در عین حال ارزشمند متعلّق به ابوانس اندلسیاست که اینجانب در تشرّف خود به مدینه منوّره در سال ۱۳۸۰ آن را در «المکتبه النبوی» مشاهده و در ایّاماقامت محدود خود در مدینه ترجمه کردم. در این کتاب مؤلّف به بیان هشت ضابطه در فهم بهتر سنن وروایات نبوی پرداخته و جایگاه هر کدام را در فهم حدیث روشن کرده است. نظرات ابوانس در کمال ایجازو اختصار بیان شده و در پاره ای از موارد اطّلاعات آن نیاز به تکمیل و احیاناً نقد و بررسی دارد. در این فصلترجمه ی آزادی از کتاب توأم با نقد و بررسی مطالب ارائه می گردد.

۲- الحشر، ۷.

۳- الاحزاب، ۲۱.

۴- البقره، ۱۸۷.

۵- در این خصوص روایات متعدّدی وجود دارد که حکایت از فهم نادرست عُدیّبن حاتم از تعابیر «خیطاسود» و «خیط أبیض» و توضیح رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای او دارد. نک: سیوطی، الدّر المنثور، ۱/۴۸۰_ ۴۸۱؛ابن کثیر، ۱/۲۲۸.

امّا فهم سنّت و حدیث به نوبه خود را در گرو ضوابطی است که اهمّ آن به قرار

زیر است:

۴ـ ۱ـ فهم سنّت در پرتو قرآن

سنّت نبوی اصل دوم در تشریع اسلامی است. سنّت شارح و مبیّن کتاب خدای تعالی است. قطعاً بین کتاب خدا به عنوان مجمل(۱) و سنّت به عنوان مفسّر

آن تعارضی وجود ندارد. لذا هرگونه تعارض ــ به فرض وجود ــ یا به دلیل ضعف و عدم صحّت حدیث و یا به جهت فهم نادرست از حدیث خواهد بود. یکی از اقسام حدیث ضعیف حدیث مضطرب است.(۲) اضطراب از عوامل ضعف و بروز اختلاف

روایات است. در صورتی که در سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اختلافی وجود ندارد، همان گونه که قرآن فاقد اختلاف است. خداوند می فرماید: (افلا یتدبّرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافآ کثیرآ)(۳) نتیجه آن که سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نه

با قرآن تعارض دارد و نه در اجزای این سنّت تعارضی قابل قبول است. و به هر جهت قرآن عامل مهمّی جهت کشف اختلاف و تعارض احادیث و یا فهم درست روایات است.

از بارزترین نمونه ها که نشان دهنده ی عدم تعارض سنّت صحیح با قرآن بوده و نیز روشن می سازد آن چه معارض جلوه می کند حدیث ضعیف یا موضوع است، حدیث افسانه ی غرانیق است. گفته شده چون رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیات (أفرایتم اللّات و العزّی و مناه الثالثه الاخری)(۴) را تلاوت کرد، به دنبال آن جملات «تلک الغرانیق

العلی و انّ شفاعتهنّ لترجی» را بر زبان جاری ساخت. امّا خداوند از چنین نسبتی در نزول عبارات فوق منزّه است. نیز محال است که این داستان به ثبوت رسد چرا که با صدر و ذیل همین آیات در سوره ی نجم در تعارض است. ضمنآ آیا معقول است که پیشوای توحید پس از ابراهیم خلیل علیه السلام ، چنین سخنی را در مدح بت ها و معبودهای مشرکین به زبان آورد؟ آری حدیث یادشده به طور قطع باطل و جعلی است و همان گونه که محمّدبن اسحاق خزیمه یادآور شده از جعلیات زنادقه است. در رد این حدیث آثار چندی نیز تألیف شده است از جمله محمّد ناصرالدّین البانی در کتاب «نصب المجانیق لنسف قصّه الغرانیق» طرق و اسناد حدیث را مورد بررسی قرار داده و جعلی بودن آن را ثابت کرده است. شیخ محمّد صادق در کتاب «محمّد رسول الله» بحثی مستوفی تحت عنوان «قصّه الغرانیق اکذوبه بلهاء مزندقه» آورده و شیخ حسن عبدالحمید کتابی موسوم به «دلائل

۱- آیـات قرآن از جهت اجمال و تفصـیل بر دو بخش است، بخشـی از آیات قرآن مجمل بوده که در تبیین آناز آیات دیگر و یا روایات استفاده می شود. نک به: معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی،:۳۱۷ سخنیدر طبیعت اجمالی قرآن.

۲- حـدیث مضـطرب حـدیثی است که از طرق گوناگونی روایت شده که بعضآ با یکدیگر مخالفت دارند. بهطوری که امکان ترجیـح وجهی بر وجه دیگر وجود نـدارد. اعم از آن که راوی یکی باشـد یـا متعـدّد. (عجاجخطیب، اصول الحـدیث، علومه و مصطلحه، ۳۴۴)

۳- النساء، ۸۲.

۴- النجم، ۱۹ و ۲۰.

التحقیق لابطال قصّه الغرانیق روایهً و درایهً» بالغ بر ۲۵۱ صفحه تألیف کرده است.(۱)

مثال دیگر از احادیث واهی مخالف با قرآن حدیث «شاوروهنّ و خالفوهنّ» است که حافظ سخاوی درباره ی آن نوشته است: «باطل لا اصل له»(۲)

این حدیث مخالف سخن خداوند است که می فرماید: (فان أرادا فصالاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما)(۳) در این آیه فصال به معنی رضاع و

شیرخوارگی است و مفاد آیه به صراحت به مشورت مرد با همسرش در خصوص رضاع صحّه می گذارد. در صورتی که حدیث «شاورهنّ و خالفوهنّ» به بی توجّهی انسان به رأی و نظر زن پس از مشورت با او_ آن هم به طور مطلق _ صراحت دارد و این تعارض موجب رد حدیث است.

نکته ی دیگر آن که در صورتی که در تفسیر یک حدیث بین دانشمندان اختلاف نظر حاصل شود تفسیر ارجح و فهم اولی، تفسیر و فهمی از حدیث است که کتاب خدا آن را تأیید کند.

۴_ ۲_ جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر

جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر(۴)

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات وارده در یک موضوع است در این خصوص بزرگان سخنانی دارند از جمله:

_ یحیی بن معین: «اگر نتوانیم حدیث را از سیوجه به دست آوریم آن را نمی توانیم درک کنیم.»(۵)

_ احمدبن حنبل: «اگر طرق گوناگون حدیث را به دست نیاوری، آن را درست نخواهی فهمید. حدیث برخی، برخی دیگرش را تفسیر می کند.»(۶)

_ ابراهیم بن سعید جوهری: «اگر نتوانم حدیثی را از صد طریق به دست آورم خود را در مورد آن یتیم خواهم

۱- این مطلب در تحقیقات شیعیان نیز مورد نقد جدی واقع شده است از جمله نک به: تفاسیرمجمع البیان، المیزان ذیل آیات ۱۹ الی ۲۱ النجم، آیه ی ۵۲ سوره ی الحج و نیز تاریخ قرآن دکتر رامیار،:۱۴۸ افسانه ی غرانیق، التمهید، آیه الله معرفت ۵۹:/۱ اسطوره الغرانیق.

۲- همو، مختصر المقاصد الحسنه، ۱۲۳.

۳- البقره، ۲۳۳.

۴- این مطلب در فقه الحدیث عبارت از توجّه به خانواده ی حدیث است. خانواده ی حدیث در درجه ینخست کلیّه ی روایاتی است که در همان موضوع حدیث وارد شده و معمولاً در یک یا چند باب نزدیک به هم قرار دارند و در درجه ی بعد کلیّه ی روایاتی است که از جهتی با حدیث اصلی در ارتباط بوده وتوضیحی بر اصل یا اجزای حدیث در بردارند. تفصیل بحث را نک: فصل نهم همین کتاب.

۵- نقل از الجامع لاخلاق الراوی و السامع، ۱/۱۲۷.

۶- همانجا.

شمرد.»(۱)

طبق سخنان فوق، از امور لازم در فهم درست حدیث، جمع همه ی احادیث وارده در یک موضوع است. در این جمع، روایات متشابه به محکمات، روایات مطلق به روایات مقیّد ارجاع داده می شود، چنان که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می آید و نیز در شرایطی که سنّت خود مبیّن قرآن بوده، مجملات آن را روشن، مطلقات آن را تقیید و عمومات آن را تخصیص می زند، این روابط به طریق اولی در اجزاء سنّت نیز وجود داشته و باید مدّنظر قرار گیرد. لذا در صورتی که نتوان احادیث وارده در یک موضوع را در یک جا گردآوری کرد، این امر به انحراف در فهم صحیح آن موضوع منجر خواهد شد. در این شرایط گاه انسان به حدیث صحیحی که در موضوع خاصّی وارد شده استدلال می کند، در صورتی که سایر احادیث وارده در آن موضوع در اختیار وی نیست که همین مطلب جهت فهم ناقص او از حدیث مزبور کفایت می کند. در این خصوص مثال های زیر یادکردنی است:

۴_ ۲_ ۱_ بخاری در حدیثی از ابوامامه باهلی آورده است که وی روزی چشمش به آلاتی از وسایل کشاورزی افتاد و در همان حال گفت: سمعت النّبی ۶یقول: «لایدخل هذا بیت قوم إلّا أدخله الذّل»(۲) ظاهر حدیث نشان دهنده ی

کراهت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به در اختیارداشتن آلات و ابزار کشاورزی و احیاناً عمل زراعت است. در صورتی که مطابق روایات دیگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زراعت را مورد تشویق قرار داده و از جمله می فرماید: «ما من مسلم یغرس غرسا أو یزرع زرعاً فیاکل منه طیر أو انسان أو بهیمه الّا کان به صدقه»(۳) و در حدیث دیگر از آن حضرت

وارد شده است که: «ان قامت علی أحدکم القیامه و فی یده فسیله فلیغرسها»(۴) بخاری به

عنوان فقه الحدیث روایت ابوامامه عنوان باب حدیث را «ما یحذر من عواقب الاشتغال باله الزرع أو مجاوزه الحدّ الّذی أمر به» قرار داده که نوعی تعریض به کسانی است که در اثر اشتغال به زراعت از حدود (الاهی) و مسائل دیگر غافل می شوند و ابن حجر عسقلانی در توضیح عنوان باب نوشته است: بخاری در ترجمه ی باب دو مطلب را در جمع حدیث ابوامامه و روایات فضیلت زراعت متذکّر شده است، اوّل آن که اخبار ذامه، بر نتیجه و عاقبت

۱- نقل از خطیب بغدادی، ۶/۹۴؛ ذهبی، ۱۲/۱۵۰.

۲- همو، کتاب المزرعه، ۳/۴۱۸. یعنی این آلات و اسباب وارد خانه ای نمی شود جز آن که خواری و ذلّترا به آن خانه وارد می سازد.

۳- همو، کتاب الأدب، باب ۵۴۹. یعنی: مسلمان بذر و درختی نمی کارد یا زراعتی کشت نمی کند_ که از آنپرنده، انسان یا چهارپایی منتفع شود_، جز آن که این کار صدقه ای برای او منظور شود. ضمناً در برخی ازچاپ های صحیح بخاری حدیث یادشده به صورت زیر دیده می شود که: «عن أنس بن مالک عنالنّبی ۶قال: ما من مسلم غرس غرساً فاکل منه انسان أو دابه الّا

کان له صدقه» (صحیح بخاری بهتصحیح قاسم شماعی، ۸/۳۲۸ باب ۵۴۹.

۴- ابن حنبل،۳/ ۱۸۳. یعنی: اگر قیامت برای یکی از شما حادث شد و نهالی به دست دارد، آن را بکارد.

کـار زراعت حمـل شود و دیگر آن که این اخبـار درباره ی کسانی است که از حـدودی تجاوز کننـد. و از جمله دلایل مطلب اخیر حـدیثی از ابنعمر است که نشـان می دهـد در صورتی که اشـتغال به امر زراعت و کارهـایی از این دست انسان را از ادای فرائض دیگر به ویژه جهاد باز دارد، سرنوشتی جز ذلّت و انحراف از دین در انتظار انسان نخواهد بود و آن حدیث چنین است: عن ابنعمر قـال: سـمعت رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم قـال: «إذا تبـایعتم بالعینه و اخـذتم اذناب البقر و رضـیتم بالزرع و ترکتم الجهاد سلّط الله علیکم ذلّا لاینزعه حتّی ترجعوا إلی دینکم.»(۱)

۴_ ۳_ کوشش در جمع بین اخبار متعارض

گفتـه شـد که در خصـوص نصـوص قرآن و سـنّت صـحیح اصـل اوّل عـدم تعـارض آنهـاست. زیرا خداونـد می فرمایـد: (أفلا یتـدبّرون القرآن و لو کـان من عنـد غیر الله لوجـدوا فیه اختلافـآ کـثیرآ)(۲) لـذا در صـورتی که در قرآن یـا سـنّت مـواردی از تعارض

مشاهده گردد، این تعارض نسبت به درک ناقص ما از کتاب و سنّت خواهد بود، نه آن که در نصوص شرعی تعارضی موجود باشـد. با توجّه به این امر دانشـمندان، متعهّـد به رفع تعارض در نصوصـی شده اند که در آنها نوعی تعارض وجود دارد. بدون آن که به تکلّف خاصّی نیز گرفتار شوند.(۳) از جمله روایاتی که در بادی امر

معـارض جلوه می کنـد احـادیث نهی از اسـتقبال قبله به هنگـام بول و غائط است که در مقابل آن احادیثی وجود دارد که این کار را مباح می شـمارد. امّا علما تعارض این روایات را به طرقی حل کرده اند. از جمله آن که گفته اند: «ان النهی یحمل علی الخلاء و الاباحه تحمل علی البنیان»(۴)

۱- سجستانی، ۳/۲۷۴، بـاب فی النهی عـن العینـه و نیز ابن حنبـل، ۲/۸۴. یعنی: آن گـاه که محصولاـت راپیش فروش کردیـد، پشت گاو را گرفتیـد (جهت شـخم زدن زمین) و به کشت و زرع راضـی شـده و جهاد راترک کردید، خداوند خواری و ذلّتی نصیب شما کند که از وجود شما رخت نبندد تا آن که به دین خود بازگردید.

۲- النساء، ۸۲.

۳- شیخ طوسـی در مقدّمه ی کتاب الاسـتبصار به طور مفصّل ضرورت جمع بین احادیث اختلافی را متذکّرشده و می نویسد: «... و ان ابتـدأ فی کلّ باب بایراد ما اعتمده من الفتوی و الاحادیث فیه ثمّ اعقب بما یخالفهامن الأخبار و ابیّن وجه الجمع بینهما علی وجه لاـ اسـقط منها ما أمکن فیه...» (همو،۱/۳_ ۵) شـیخ به طورعملی در سراسـر کتاب اسـتبصار به جمع و تأویل روایات اختلافی اقدام کرده و کتاب او نمونه ی روشنی ازکتب جمع بین اخبار است. در اهل سنّت نیز محدّثان این مذهب کتب چندی در جمع روایـات اختلافیتألیف کرده انـد که اهمّ آنها به قرار زیر است: ۱_ اختلاف الحـدیث از محمّدبن ادریس شافعی (۲۰۳

م).۲_ تأویل مختلف الحدیث از ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ م). ۳_ مشکل الحدیث و بیانه ازمحمّدبن حسن بن فورک (۴۰۶ م). ۴_ مختلف الحدیث بین الفقهاء و المحدّثین از نافذ حسین بن عماد. ۵_اسنی المطالب فی أحادیث المختلفه المراتب از ابوعبدالله محمّدبن درویش.

۴- دینوری، ۹۰؛ شوکانی، ۱/۹۸. اصل مطلب در بین فقها و محدّثان اهل سنّت اختلافی است و شوکانیدر نیل الاوطار اختلاف بزرگان اهل سنّت را ذکر کرده است. (همو، ۱/۱۰۳) و ابن قتیبه در تأویل مختلفالحدیث ابتدا به ذکر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته که: «لاتستقبلوا القبله بغائط و لابول» و سپسحدیث دومی نقل می کند که: «ذکر لرسول الله انّ قوماً یکرهون ان یستقبلوا القبله بغائط و لا بول فأمر النّبیبخلائه فاستقبل به القبله» آن گاه در مقام جمع دو حدیث می نویسد: گرچه حدیث دوم جواز نسخ دارد، زیرادر حوزه ی امر و نهی است امّا به عقیده ی ما از مصادیق ناسخ و منسوخ نیست. چون برای هر یک از دوحدیث می توان وجهی در نظر گرفت به این صورت که در صحراها و مکان های باز استقبال از قبله _ بهنگام بول و غائط_ جایز نیست امّا نسبت به خانه ها و مکان های پوشیده اشکالی ندارد.(همو، ۱۴۹) امّامطابق روایات شیعه که از ناحیه ی امامان علیهم السلام بیان شده و در برخی امامان موضوع را از قول رسولخدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند، همه جا نهی از اقبال و یا ادبار نسبت به قبله به هنگام بول و غائط به چشممی خورد. این روایات را نک: حر عاملی، ۱/۲۱۲ الی ۲۱۴ باب عدم جواز استقبال القبله و استدبارها عندالتخلی و... .

۴_۴_شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث

نسخ در حوزه ی روایات واقع شده است(۱) و لذا شناخت ناسخ و منسوخ

روایات امری ضروری است و عمل کردن به روایات بدون توجّه به پدیده ی نسخ قرار گرفتن در مسیری است که چه بسا از نظر شرعی تکلیفی در برابر آن وجود ندارد. زیرا ما نسبت به منسوخات فاقد تکلیف می باشیم. به عبارت دیگر نسخ از جمله علل و عوارض حدیث است که نباید از آن غافل شد. سیوطی می گوید:

و النسخ قد ادرجه فی العلل الترمذی و خصّه بالعمل(۲)

در این موضوع _ یعنی قائل به نسخ حدیث شدن _ تعجیل پسندیده نیست و نمی توان جز با ادله و شواهد کافی حدیثی را منسوخ شمرد. لذا دانشمندان در این خصوص تحقیقاتی انجام داده و کتبی تألیف کرده اند که از جمله می توان به کتاب های «اتحاف ذوی الرسوخ» از جعبری،(۳) «الناسخ و المنسوخ» ابن جوزی(۴) و

«الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ من الأخبار» از ابوبکر محمّدبن موسی حازمی اشاره کرد.(۵)

۴_۵ _شناخت اسباب ورود حدیث

اشاره

شناخت اسباب ورود حدیث در فهم مراد روایات تأثیر دارد. به تعبیر دیگر از عوامل شناخت سنّت نبوی _ به شکل صحیح _ توجّه به اسباب و مناسباتی است که حدیث یا سنّت به جهت آن وارد شده است. این اسباب یا در نصّ روایات موجود است، یا از واقعیّاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می دهد قابل ملاحظه است و یا از مجموعه قرائنی که در اطراف حدیث وجود دارد به دست می آید.

۱- علم ناسخ و منسوخ عبارت از علمی است که در آن از احادیث معارضی بحث می شود که امکان جمعبین آنهاوجود ندارد و به ناچار بین این گونه روایات نسبت نسخ برقرار می شود، در صورتی که در علممختلف الحدیث امکان جمع بین روایات اختلاف وجود دارد. (عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، ۲۸۳ و ۲۸۸؛ معارف، تاریخ عمومی حدیث ۱۹۰ و ۱۹۱) نسخ در حدیث نبوی قابل تصوّراست. امّا نسبت به روایات شیعه موضوعیّتی ندارد، امّا نسبت به احادیث نبوی زمانی می

توان قائل بهرابطه ی نسخ بین دو حدیث شد که با فرض صحّت سند هر دو حدیث دو شرط زیر برقرار باشد: ۱_ تضاددو حدیث در حدّی باشد که جمع آنها ممکن نباشد. ۲_ ثابت شود که یکی از دو حدیث (منسوخ) از جهتصدور مقدّم بر دیگری (ناسخ) است. (عجاج خطیب، همانجا، ۲۸۸)

۲- همو، الفیه، ۲۲.

۳- نام اصلی کتاب و مؤلّف آن عبارت است از: «رسوخ الاحبار فی منسوخ الأخبار» از ابواسحاقبرهان الدّین عمر جعبری (۷۳۲ م).

۴- نام کامل این کتاب عبارت است از: «اخبار اهل الرسوخ فی الفقه و الحدیث بمقدار المنسوخ منالحدیث».

۵- از کتاب های قدیمی این حوزه که بر جای مانده است می توان از کتاب ناسخ الحدیث و منسوخه متعلّقبه بکربن احمدبن هانی الاثرم یاد نمود.

به عقیده ی صاحب نظران فهم سلیم از روایت جز با شناخت مناسباتی که ورود آنها را نشان داده و در واقع به منزله ی بیانی بر احـادیث است به دست نمی آیـد. این شـناخت موجب می شود که انسـان در فهم حـدیث دچـار گمـانه زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد در این خصوص مثال های زیر قابل توجّه است:

۴_ ۵ _ ۱_ حدیث انتم أعلم بامور دنیاکم

برخی از جاهلان حـدیث یادشـده را مفرّی بر اجرای احکام شـریعت _ به ویژه در زمینه های اقتصادی، سیاسـی و اجتماعی _ یافته اند و تصوّر می کنند که زمینه های مذکور از شؤون دنیوی بوده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکم آنها را به مردم واگـذار کرده است. امّا آیا مقصود حـدیث شـریف چنین چیزی است؟ قطعاً خیر. زیرا نصوص فراوانی در کتاب و سنّت وجود دارد که در خصوص شؤون معاملات _ از خرید و فروش و شرکت و رهن و اجاره و قرض _ وارد شده است.

طولانی ترین آیه ی قرآن، آیه ی دیْن است که درباره ی نگارش دیون، شـهادت خواهی در باره ی آن و اموری از این دست نـازل شـده است. پس مقصود حـدیث: «أنتم أعلم بـامور دنیاکم»، چیست؟ توجّه به سـبب صـدور حـدیث گویای مراد حـدیث خواهد بود.(۱)

۴_ ۵ _ ۲_ حدیث من سنّ سنهً حسنهً...

برخی از این حـدیث فهم نادرست به هم زده و لـذا مرتکب بـدعت هایی در دین شـده انـد. در عین حال تصوّر می کنند که با این کار به درگاه خداونـد تقرّب پیـدا می کننـد. آنان ادّعا می کنند که بدعت ها خود از سـنن حسـنه ای است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم انجام آن را توصیه کرده است. امّا توجّه به سبب صدور حدیث گویای واقعیّت دیگری است. مسلم از جریربن عبـدالله نقل می کنـد که: روزی گروهی از مردم فقیر و پشـمینه پوش به نزد رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم آمدند. آن حضـرت با مشاهده ی وضع رقّت بار آنها به مردم توصـیه فرمود تا به کمک آنها بشتابند. امّا مردم در این خصوص تعلّل و سستی نمودند. به طوری که چهره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از ناراحتی تغییر نمود و در این حال یکی از انصار که متوجّه ی ناراحتی پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم گردید، همیانی از سکّه را آورد و به دنبال او سایر اصحاب یکی پس از دیگری چیزهـایی تقـدیم کردنـد تـا آن که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم مسـرور شـده و فرمود: «من سنّ فی الاسـلام سنّه حسنهً فعمل بها بعده کتب له مثل اجر من عمل بها و لا ینقص من أجورهم شـیء و من سنّ فی الاسلام سنه سیئه فعمل بها بعده کتب له مثل وزر من حمل بها و لا ینقص من اوزارهم شیء.»(۲)

۱- اصل این حدیث که گویای سبب صدور آن است را مسـلم به این شـکل آورده است... عن أنس أنّالنّبی ۶مرّ بقوم یلقّحون فقال: «لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شـیصاً فمرّ بهم فقال: ما لنخلکم؟ قالوا: قلتکـذا و کـذا قال: أنتم أعلم بامور دنیاکم» (همو، ۴/۱۸۳۶) اهل سنّت با تکیه بر این گونه روایات حتّی سـهو واشـتباه را به رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سلم در امور دنیوی

نسبت داده اند (ابوریه، ۲۳ به نقل از قاضی عیاض) در صورتیکه شیعه دایره ی عصمت را در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان وسیع تر دانسته و در تمامی امور دینی و دنیوی‌آن ثابت می داند.

۲- مسلم، ۴/۲۰۵۹ و نیز همان کتاب، ۲/۷۰۵ با تغییر اندک.

از سبب صدور یادشده می توان نتیجه گرفت که حمل حدیث بر امور بدعت انگیز مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نبوده است. لذا توجّه به سبب صدور حدیث خود دلیل بر بطلان استدلال کسی است که به کارهای بدعت انگیز روی می آورد.(۱)

در خصوص سبب ورود روایات ابن حمزه دمشقی دارای کتابی به نام «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» است که جامع ترین کتاب در موضوع خود می باشد.(۲)

۴_۶_شناخت غریب الحدیث

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مقام نطق و سخن افصح مردم بود. وی با صحابه به زبان عربی روشن _ که برای آنها زبانی شناخته شده بود_ سخن می گفت. آنان نیز عرب اصیل بوده و لذا فهم کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برایشان دشوار نبود. امّا با گذشت زمان و اختلاط مردم _ از عرب و عجم _ با یکدیگر زبان بسیاری از اعراب به ضعف گرایید. به ویژه آن که اصطلاحات بیگانه با زبان آنان درآمیخت و بدین وسیله از تلفّظ فصحیح زبان عربی دور شدند. همین امر موجب گردید که بسیاری از مردم در فهم بسیاری از احادیث نبوی دچار صعوبت و سختی شدند، چرا که معانی بسیاری از کلمات را به درستی نمی شناختند.

در این شرایط برخی از علمای لغت و حدیث نوع خاصّی از تصنیف را در فن غریب الحدیث پایه گذاری کردند و کتبی در باب غریب الحدیث تألیف نمودند که به شرح کلمات دشوار اختصاص یافت.

لذا اگر کسی جویای فهم درست باشد برای او گریزی از مراجعه به کتب غریب الحدیث نخواهد بود. از مهم ترین این کتب می توان از کتب «غریب الحدیث» هروی، «غریب الصحیحین» حمیدی و «النهایه فی غریب الحدیث» ابن اثیر_ که جامع ترین کتب در این فن است _ نام برد.(۳)

۴_۷_دریافت سنّت مطابق فهم صحابه

این ضابطه از اهم ضوابط در فهم سنّت است. در پرتو این ضابطه تمسّک مسلمانان به سنّت تمسّکی مطابق با تمسّک پیشینیان و سالم از زیاده و نقصان خواهد بود. به توضیح دیگر نخستین چیزی که به عنوان شرح احادیث نبوی اولویت دارد، همان احادیث نبوی است و به دنبال آن آثار سلف صحابه قابل توجّه است. صحابه

۱- به نظر می رسد که توضیح نویسنده در سوء استفاده از حدیث من سنّ سنهً حسنه، توضیحی غیرضروری است. چون در

ادامه ی حدیث بحث از «من سنّ سنهً سیئهً» شده که این مورد معادل بدعتگزاریاست.

۲- از قدیمی ترین کتاب های این موضوع، کتاب ابویعلی محمّدبن حسین مشهور به فرّاء حنبلی است کههمراه با کتابی در همین موضوع از سیوطی با نام اللمع فی اسباب الحدیث به طبع رسیده است. (عجاجخطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۹۰ متن و هامش)

۳- جهت اطّلاع بیشتر در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحوّل کتاب های آن بنگرید به عجاج خطیب،۲۸۰ الی ۲۸۱ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۸.

شاهد نزول قرآن بوده و سنّت و سیره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شخصآ ملاحظه کرده اند. اگر احدی از آنان از سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فهم نادرستی بهم می زد، جبرئیل نازل شده و آن فهم خطا تصحیح می گردید.(۱) به این سبب محدّثان

برای اظهارات صحابیان به ویژه آن جا که اظهار می دارند: «کنا نری کذا علی عهد رسول الله» ارزش حدیث مرفوع(۲) قائلند. حافظ عراقی در الفیه می گوید:

و قولهم کنا نری ان کان مع   عصر النّبی من قبیل ما رفع(۳)

اگر مردم در فهم حدیثی به اختلاف افتند فهم ارجح و اولی فهم صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خواهد بود(۴) به عنوان

۱- این سخنی کاملا بدون دلیل و مدرک است و ادّعایی بیش نیست.
۲- حدیث مرفوع عبارت از حدیثی است که از وسط یا آخر سند یک یا چند واسطه حذف شده امّا تصریحبه رفع شود (مامقانی، ۳۶) و به تعریف دیگر حدیثی که به طور خاص به پیامبر یا معصوم اضافه شود اعم ازآن که صحابی یا راویان دیگر از سند حذف شده باشند. (همانجا، ۳۷ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث،علومه و مصطلحه، ۳۵۵)
۳- نظر عراقی به طور کامل در این اشعار است:قول الصحابی من السنه أونحو أمرنا حکمه الرفع و لوبعد النّبی قاله با عصرعلی الصحیح و هو قول الأکثرو قوله کنا نری ان کان مععصر النبی من قبل ما رفعو قیل لا أولا فلا کذاک لهو للخطیب قلت لکن جعلهمرفوعآ الحاکم و الرازیابن الخطیب و هو القوی ناگفته نماند که از نظر علمای اهل سنّت آن دسته از روایات صحابه که حکایت از مشاهدات عینی آنها کندمانند روایات اسباب النزول، در حکم حدیث مسند یا حدیث مرفوع است. (سیوطی،

الاتقان، نوع نهم، بهنقل از بخاری، زرکشی و حاکم نیشابوری). امّا مطلق آراء و نظرات صحابه دارای چنین ارزشی نیست.
۴- نظر نویسنده از دو جهت قابل نقد جدی است:الف) ضعف صحابه در فهم درست سنّت نبویبه طوری که برخی از محقّقان اهل سنّت نیز تصریح کرده اند، اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از جهت درکدرست قرآن و یا سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یک حد و اندازه نبوده اند. (ذهبی، محمّدحسین، ۱/۲۶) آنان بههمین جهت گاه از درک بسیاری از مفاهیم قرآنی اظهار عجز کرده (سیوطی، الاتقان، نوع هشتادم، ذهبی،محمّدحسین، ۱/۴۸) و یا از آیات قرآن برداشت های غلط ارائه می کردند. به عنوان نمونه نویسنده ی کتابفهم نادرست عدیّبن حاتم از آیه ی (و کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط اسود...) راارائه کرده است. در سایر اخبار فهم ناقص عمربن خطّاب از واژه های «ابّ» و «تخوّف» و فهم غلط ابن عبّاساز واژه ی «فاطر» گزارش شده است. (ذهبی، همانجا،۱/۲۶) به نقل از الاتقان و الموافقات) و به گفته یمحمّد حسین ذهبی وقتی حال عمر و ابن عبّاس ــ که ترجمان القرآن بوده است ــ چنین باشد وضع دیگرصحابه چگونه است. (همو،۱/۲۷) اشکال کلّی در تفاسیر صحابه به مبنای آنان بازمی گردد که در بسیاری ازموارد بر پایه ی رأی و اجتهاد بوده (همانجا، ۱/۴۰و۴۱) و همین موجب ظهور آرای غلط از آنان می شدهاست. بی جهت نیست که صحابه گاه در تفسیر آیات، صدور فتاوای دینی و حتّی نقل روایات نبوی دچاراشتباهات فاحش شده و در نتیجه به نقد و تخطئه ی یکدیگر پرداخته اند. (عتر، ۵۴) صدور فتاوای گوناگونو بعضاً متناقض در یک مسأله ی شرعی نمونه ی دیگر از عملکرد پاره ای از صحابه است که گزارش هایتاریخی از آن پرده برمی دارد. (ابن ابی الحدید، ۱/۶۱؛ امینی، ۶/۱۱۶) با توجّه به این واقعیّت ها چگونهمی توان به برداشت های صحابه در فهم و تبیین سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اعتماد نمود؟ هرچند که مصاحبتآنان با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آنان را در موقعیّت بهتری در درک سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ــ نسبت به طبقات بعد ــ قرار داده بود.ب) مرجعیّت اهل بیت پیامبر:در تبیین سنّت نبویموضوع دیگر که نویسنده ی کتاب از آن غفلت اساسی کرده، بی توجّهی نسبت به نقش اهل بیتپیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تفهیم سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. آیات قرآن شؤون مهمّی برای اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اثبات کرده که در صدر آن می توان از شأن عصمت (الاحزاب، ۳۲) و شأن آگاهی از حقایق قرآن (الواقعه،۷۸) یاد کرد. بر اساس همین شؤون است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث ثقلین ــ که حدیثی قطعی و متواتراست ــ اهل بیت خود را قرین قرآن ساخته و تمسّک دوجانبه به قرآن و اهل بیت علیهم السلام را ضامن هدایت اعلامفرمود. پیامبر گرامی ۶هم چنین تأکید کرد که: «لا تُعلّموهم فهم أعلم منکم» کلینی، ۱/۲۸۷) طبق اینقرائن اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم داناترین مردم به قرآن و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و مرجع رفع شبهات واشکلات بوده اند. چنان که امام علی علیه السلام مرجع صحابه در تفسیر قرآن و بیان احکام اسلامی بود (ذهبی،محمّدحسین، ۱/۶۰؛ امینی ۵/۳۲۷) و در دوره های بعد نیز صادقین مرجع بزرگان فقه و حدیث به شماررفته و حقیقت قرآن و سنّت نبوی را تبیین می کرده اند. (ابوزهره، ۲۲) در روایات شیعه نیز همواره بر نقشامامان اهل بیت علیهم السلام در تبیین سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تأکید شده است از جمله محمّدبنمسلم در حدیثی ازامام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «انّ رسول الله أنال فی النّاس و أنال أنال و انّا أهل البیت معاقلالعلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر» (مجلسی، ۲/۲۱۴) که در حدیث یادشده انال به معنای به میراثگذاشتن علوم زیادی از ناحیه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که تبیین آنها به عهده ی اهل بیت علیهم السلام بوده است.(همانجا) هشام بن سالم نیز در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام سؤال کرد که: فدای شما گردم آیا از احادیثرسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایات صحیحی نزد عامه باقی مانده است؟ حضرت فرمود: آری رسولخدا صلی

الله علیه و آله و سلم علوم و روایات زیادی به ودیعت گذاشت، امّا معیارهای علم و داوری بین مردم نزد ما قرار دارد.(همانجا، ۲/۲۱۴) با توجّه به این مباحث یکی از ضوابط مهم فهم حدیث و سنّت نبوی توجّه به تفسیر وتبیین هایی است که از ناحیه ی امامان اهل بیت علیهم السلام درباره ی احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد که دربین آثار شیعه، شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار به درج بسیاری از این تبیین ها اقدام کرده است.

مثال می توان به حدیث استقبال یا استدبار

قبله به هنگام بول و غائط اشاره کرد که در گذشته وجهی برای جمع بین این دو حکم ارائه شد. آن چه نظریه ی جمع بین دو حکم را تأیید می کند، سخنی از ابنعمر است که گفته است: «انّما نهی عن ذلک فی الفضاء فإذا کان بینک و بین القبله شیء یترک فلا بأس»(۱) برای پی بردن به آرای سلف صحابه و تابعین می توان به کتاب هایی

مراجعه کرد که این آرا را در اثنای روایات آورده اند. از جمله این کتب مصنّف عبدالرزاق صنعانی، مصنّف ابن ابی شیبه، سنن سعیدبن منصور، سنن دارمی و سنن صغری و سنن کبری بیهقی می باشد.(۲)

۴_۸ _ رجوع به کتب شرح روایات

از امور مهم در فهم روایات نبوی مراجعه به کتب شروح روایات است. در این کتب معمولا به بررسی کلمات غریب، شرح ناسخ و منسوخ روایات، فقه الحدیث روایات و بیان اختلاف روایات پرداخته شده است. هرچه

۱- سجستانی ۱/۴.

۲- از کتاب های مهم دیگر در این خصوص کتاب شرح السنه از حسین بن مسعود شافعی مشهور به فرّاءبغوی می باشد.

شارح متعلّق به زمان قـدیمی تر باشـد کتاب او از صـحّت و دقّت بیشتری در شـرح روایات برخوردار خواهـد بود. در عین حال بهترین شرح های روایات در کتاب هایی است که واجد دو ویژگی باشد:

۴_ ۸ _ ۱_ مؤلّف با تکیه بر ادلّه به بیان مسائل مختلف حدیث پرداخته و در ضـمن شـرح روایات به صحّت و ضعف آنها نیز اشاره کرده باشد.

۴_ ۸ _ ۲_ مؤلّف از تعصّب مذهبی _ که به سبب آن حدیث از معنای صحیح خود به معنای نادرست منصرف خواهد شد_ به دور باشد. از شرح های قابل اعتماد متقدّمان می توان به شرح السنه بغوی، فتح الباری ابن رجب حنبلی و از شرح های متأخّر می توان به کتاب فتح الباری ابن حجر عسقلانی اشاره کرد.(۱)

فصل پنجم: تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن

اشاره

۱- جهت اطّلاع از مهم ترین شرح های کتاب الموطّأ و نیز شروح صحاح ستّه نک: تاریخ عمومی حدیث،۱۶۳_ ۱۶۶ و نیز جهت اطّلاع از شروح و تعلیقات کتب اربعه حدیث شیعه نک: همان کتاب، ۴۲۲_ ۴۲۶.

مقدّمه

یکی از مبانی فهم حدیث، توجّه به وضعیّت حدیث از حیث الفاظ و عبارات اوّلیه، میزان نقل به معنا و احیاناً تقطیع صورت گرفته در متن حدیث است. بررسی تاریخ تدوین حدیث نشان می دهد که احادیث معصومان علیهم السلام با انگیزه های گوناگون مورد تقطیع واقع شده و این موضوع پیامدهای متعدّدی بر فهم روایات و انتقال معانی آنها به مخاطبان حدیث ایجاد کرده است. در این فصل با تکیه بر شواهد تاریخی و روایی ضمن روشن ساختن اقسام و علل تقطیع حدیث از پیامدهای منفی و مثبت آن در فقه الحدیث پرده برداشته می شود.

۵ _ ۱_ طرح مسأله

از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر روایات شده، مسأله ی تقطیع است. تقطیع حدیث همان تجزیه و تقسیم متن حدیث بر حسب ابواب و موضوعات مختلف است به گونه ای که هر قسمت از حدیث در محل مناسبی قرار گرفته و ضمناً کامل بودن مفهوم جزء مقطوع مراعات گردد.(۱) نیز تقطیع حدیث به

معنای نقل قسمتی از یک حدیث و روایت و ترک قسمت دیگر آن است.(۲) لذا تقطیع

حدیث کاستن از مواد حدیث است که ممکن است در ناحیه ی متن یا سند انجام پذیرد. امّا تقطیع حدیث به عنوان یکی از علل وارده بر روایات(۳) با کاستن از متن

حدیث مرتبط بوده و نیز با اختصار حدیث رابطه ای تنگاتنگ دارد. به عبارتی: تقطیع اختصار حدیث است که در سه سطح کلمات، عبارات و یا قسمت های حدیث رخ می دهد. از آن جا که در نظام تدوین حدیث اوّلا: اکثر کتب و جوامع حدیثی ــ غیر از مسندهای حدیثی ــ برحسب ابواب اعتقادی، اخلاقی، فقهی، و... مدوّن شده اند، ثانیاً در مقام تدوین حدیث غالب روایات با نوعی نقل به معنی ثبت و ضبط شده است، موضوع تقطیع حدیث و پیامدهای آن از جهت انتقال معانی واقعی روایات، همواره از دغدغه های محدّثان بوده است. لذا در اکثر کتاب های علم الحدیث مسأله ی تقطیع حدیث و بحث منع و جواز آن به صورت مستقل یا در ذیل نقل به معنی

ص:۷۸

۱- جدیدی نژاد، ۴۱. نیز نک: ابوشهبه، ۱۴۹؛ الجدیع، ۱/۲۸۸.

۲- حریری، ۲۷.

۳- ابوریه، ۱۰۲ به نقل از بطلیوسی.

مورد بحث قرار گرفته است.(۱)

۵ _ ۲ _ علل تقطیع

اشاره

تقطیع حدیث به هر شکل که صورت گرفته باشد، نوعی انتخاب محسوب می گردد. این انتخاب چنان که گذشت در سطح برخی از کلمات، عبارات و یا قسمت های حدیث جهت نقل و یا ترک آن است که در یک تقسیم بندی کلّی حدّاقل به چهار منظور قابل انجام است.

۵ _ ۲ _ ۱ _ تقطیع به منظور تبویب حدیث

این نوع از تقطیع سابقه ای طولانی داشته و هدف اصلی آن سهولت در به دست آوردن نظر شرع در یک موضوع مشخّص است. به گفته ی شهید صدر: «وقتی ما به حکم شرعی دست می یابیم که مجموعه ای از روایاتی که می تواند راهگشای ما به سوی یک حکم از احکام، یا یک باب از ابواب زندگی باشد را بررسی کرده باشیم و از طریق این بررسی گسترده، یک نظریه را از مجموعه روایات آن باب نه فقط از یک روایت آن، استخراج کنیم.»(۲)

شهید صدر این کار را روش موضوعی در شرح احادیث فقهی نام نهاده و معتقد است که دسته بندی روایات در موضوعات خاص فقهی و غیر فقهی قرن ها بر دسته بندی و تفسیر موضوعی آیات قرآن تقدّم دارد و ثمره ی آن پویایی فقه در همه ی ابواب است.(۳)

امّا درباره ی مبدأ رسمی تقطیع حدیث به منظور تبویب آن می توان از اواخر قرن دوم هجری سخن به میان آورد که در آن علمای حدیث _ از شیعه و اهل سنّت _ تصمیم گرفتند که روایات را از اصول و مسندهای حدیثی بر حسب موضوعات فقهی طبقه بندی کنند و کتاب های مستقل یا جوامع حدیثی را عرضه بدارند. به عنوان مثال نجاشی در باره ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می نویسد: «او به طوری که مشایخ ما تذکّر داده اند سی کتاب تألیف کرد و آن چه از آثار او اکنون شناخته می شوند، عبارتند از: کتاب الوضوء، کتاب الصلاه، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب الزّکات، کتاب النکاح، کتاب الطّلاق، کتاب الفرائض، کتاب الوصایا، کتاب الشراء و البیع، کتاب العتق و التدبیر، کتاب البشارات نوادر.»(۴)

نجاشی نظیر این گزارش را در خصوص عدّه ی دیگری از اصحاب و معاصران امامان علیهم السلام از جمله علیّبن مهزیار

۱- از جمله نک: خطیب بغدادی، ۲۲۷؛ ابن صلاح، ۳۲۴؛ سیوطی، ۲/۹۶؛ قاسمی، ۲۲۵؛ شهید ثانی،۱۱۴؛ مامقانی، ۱/.

۲- صدر، ۱۴.

۳- همانجا با اندکی تلخیص.

۴- نجاشی، به رقم ۵۲۴.

اهـوازی، حسن و حسـین بن سـعید اهوازی، یونس بن عبـدالرّحمان، ابن ابی عمیر و احمـدبن محمّـدبن ابی نصـر بزنطی آورده است.(۱) و در تمام موارد، مراد نجاشی از «کتاب الوضوء»، «کتاب الصلاه» و...

در آثـار محدّثان، چیزی جز طبقه بنـدی روایـات این موضوعـات نیست، زیرا کتب فقهی در قرون اوّلیه رنـگ حـدیثی داشـته است.(۲)

به همین ترتیب از دانشـمندان اهل سنّت که در قرن دوم به تبویب حـدیث و تدوین موضوعی آن اهتمام داشـته اند می توان از مالک بن انس (م ۱۷۹) در «الموطّأ» یاد کرد. ابن صـلاح به عنوان قاعده ی کار محدّثان می نویسد: «دانشـمندان در تصنیف و گردآوری حـدیث دو روش دارنـد: نخست تألیف بر اساس ابواب فقهی است. در این روش محـدّث روایات خود را بر حسـب احکـام فقهی و غیره دسته بنـدی کرده و احـادیث هر مجمـوعه را نیز به انـواع و بـاب هـای مختلف می آورد و دیگر تصـنیف حدیث بر مبنای مسانید است به این صورت که به دنبال نام هر صحابی تمام مرویات او را می آورد.»(۳)

طبق گزارش خطیب بغـدادی این قسم از تقطیع در دوره ی متقـدّمان مورد مخـالفت عـده ای از بزرگـان حـدیث قرار داشت و آنان در منع از این کار به حدیث پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم استناد می کردند که فرموده بود: «نضّرالله أمرآ أو رحم الله أمرآ سمع منّا حدیثآ فبلّغه کما سمعه».(۴) در دوره ی متأخّران نیز ابن صلاح آن را خالی از کراهت

نمی دانست.(۵) امّا علی رغم این مخالفت های محدود، اکثر محدّثان به جواز آن فتوی

داده و مزایای آن را نسبت به معایب آن به مراتب بیشتر دانسته و در کتاب های خود به آن اشاره کردنـد. خطیب بغدادی نظر برخی از موافقان را در بابی تحت عنوان «ما جاء فی تقطیع المتن الواحد و تفریقه فی الابواب»(۶) درج نمود. او در این باب

نقـل هـایی آورده است که جواز این کـار را از طریق رؤیـای برخی از بزرگـان به پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم نسبت می دهد.(۷) که البتّه بعید نیست این موضوع اغراقی از سوی

طرفداران تقطیع حدیث باشد. امّا به هر جهت اکثر علمای شیعه و سنّی تقطیع حدیث به منظور تبویب قسمت های آن در ابواب گوناگون را امری جائز دانسـته و بعضآ ضوابطی برای آن برشمردند که بد نیست در این خصوص به شمار محدودی از سخنان بزرگان اشاره شود.

_ خطیب بغدادی: «قد تقدّم القول.. باجازه تفریق المتن الواحد فی موضعین إذا کانا متضمنّآ لحکمین، و هکذا

۱- همانجا به رقم های ۶۶۴، ۱۳۶ و ۱۳۷، ۱۲۰۸، ۸۸۷ و ۱۸۰.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۴۵۵.

۳- ابن صلاح، ۳۶۰؛ و نیز سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۱۴۰.

۴- خطیب بغدادی، ۲۲۳_ ۲۲۶.

۵- ابن صلاح، ۳۲۵.

۶- خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۷- همانجا، ۲۲۸.

إذا كان المتن متضمّناً لعبادات و احكام لاتعلّق لبعضها ببعض فانّه بمثابه الاحاديث المنفصل بعضها من بعض و يجوز تقطيعه و كان غير واحد من الأئمّه يفعل ذلک.»(۱)

ـ ابن صلاح: «و امّا تقطيع المصنّف متنَ الواحد و تفريقه فی الابواب فهو إلی الجواز أقرب و من المنع أبعد و قد فعله مالک و البخاری و غیر واحدٍ من أئمّه الحدیث و لا یخلو من کراهیه.»(۲)

ملاحظه می گردد که ابن صلاح به استناد عمل بزرگان تقطیع حدیث را جایز می داند. امّا به عنوان نظر شخصی کراهت خود را نشان می دهد. البتّه پیروان ابن صلاح نوعاً در این عقیده با اوشریک نیستند. لذا نووی می نویسد: «و ما اظنّه یوافقُ علیه.»(۳) و سیوطی نیز قول نووی را تکمیل کرده است که «فقد فعله الائمّه

مالک و البخاری و ابوداوود و النسایی و غیرهم.»(۴)

ـ شهید ثانی: «و امّا تقطیع المصنّف الحدیث فی کتابه بحیث یجعل کلّ مقطع فی الباب اللائق به للاحتیاج المناسب فهو أقرب إلی الجواز.»(۵)

ـ والد شیخ بهایی: «امّا تقطیع المصنّفین الحدیث فی الابواب بحسب المواضع المناسبه فاولی بالجواز و قد استعملوه کثیر و ما اظنّ له مانعاً.»(۶)

ـ مامقانی: «أنَّهُ صرّح جمع بجواز تقطیع المصنّف الحدیث الواحد فی مصنّفه بأن یُفرّقه علی الأبواب اللائقه به للاحتجاج المناسب فی کُلّ مسأله مع مراعاه ما سبق من تمامیّه معنی المقطوع، و قد فعله أئمّه الحدیثِ منّا و مِنَ الجمهور و لا مانع منه.»(۷)

از شواهدی که گذشت شایع بودن تقطیع حدیث به منظور تبویب آن در قسمت های کتب روایی و جایزبودن آن به دست می آید. در عین حال به عنوان جمع بندی این قسمت می توان به گفته ی نووی اشاره کرد که می نویسد: «نظر صحیح که دانشمندان به ویژه محقّقان از اهل حدیث برآنند، آن است که تقطیع حدیث از ناحیه ی عارف و

۱- همانجا، ۲۲۸.

۲- ابن صلاح، ۳۲۵.

۳- نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۹۸.

۴- همانجا، نیز جهت اطّلاع بیشتر از نظر علمای حدیث اهل سنّت نک: سیوطی، همانجا،۲/۹۸؛ قاسمی،۲۲۵؛ ابوشهبه، ۱۴۹.

۵- شهید ثانی، ۲۲.

۶- العاملی، ۱۵۵.

۷- مامقانی، ۱۹۵.

آشنای به حدیث جایز است به شرط آن که آنچه از حدیث ترک کرده با آن چه از همان حدیث روایت کرده متعلّق نباشد، تا بیان دچار اختلال نشود و با ترک قسمتی از حدیث در دلالت (حدیث) اختلاف حاصل نشود اعم از آن که نقل به معنی را جایز بدانیم یا نه و نیز اعم از آن که راوی قبل از آن، حدیث را به طور کامل نقل کرده باشد یا نه. این در صورتی است که محدّث در مظان تهمت نباشد. امّا کسی که حدیث را قبلا به طور کامل نقل کرده و سپس در نوبت دوم به طور ناقص روایت می کند، در صورتی که بترسد که به زیاده و نقصان در نقل حدیث یا غفلت و قلّت ضبط متّهم شود، ذکر روایت به صورت ناقص برای او جایز نخواهد بود.(۱)

نووی سپس این موضوع را به این صورت به پایان می برد که: «امّا تقطیع المصنفین الحدیث فی الابواب فهو بالجواز أولی بل یبعد طرد الخلاف فیه و قد استمر علیه عمل الائمّه الحفاظ الجلّه من المحدّثین و غیرهم من اصناف العلماء.»(۲)

۵ _ ۲ _ ۲ _ تقطیع به منظور اختصار حدیث

اشاره

از مواردی که اکثر علمای حدیث به جواز آن تصریح کرده اند، موضوع اختصار حدیث است.(۳) ابن صلاح در مقدّمه ی خود در این باره سؤالی طرح کرده

است که: «هل یجوز اختصار الحدیث الواحد و روایه بعضه دون بعض؟»(۴) وی

سپس در مقام پاسخ به این سؤال دیدگاه های زیر را نقل می کند:

الف) برخی این کار را مطلقاً نهی کرده اند به همان دلیل که نقل به معنی را کاملا مردود می دانند.

ب) عدّه ای از محدّثان علیرغم تجویز نقل به معنی از اختصار حدیث منع کرده اند، البتّه در صورتی که راوی در مقام دیگر، به نقل کامل حدیث اقدام نکند و نیز تصریح به این مطلب نکند که راوی دیگری ناقل حدیث به صورت کامل آن خواهد بود.

ج) برخی به صورت مطلق، اختصار حدیث را جایز دانسته و در این خصوص به سخنی از مجاهد استناد کرده اند که گفته است: از متن حدیث آن چه خواهی کم کن، امّا چیزی به آن اضافه مکن.»

د) ابن صلاح سپس خود می نویسد: «نظر صحیح قول به تفصیل است به این صورت که اختصار حدیث از ناحیه ی عارف و آشنای به حدیث جایز است به شرط آن که قسمت های کم شده حدیث متمایز از قسمت های نقل شده بوده و از جهت مفهوم به آن مرتبط نباشد و در نتیجه اختلالی در بیان حاصل نشده و دلالت دچار اختلاف و پریشانی نگردد. چنین کاری حتّی با فرض عدم جواز نقل به معنی جایز خواهد بود.»(۵)

۱- نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۹۷ و نیز نک: قاسمی، ۲۲۵.

۲- همانجاها.

۳- ابوریه، ۱۱۰؛ عتر، ۲۳۱.

۴- همو/۳۲۴.

۵- همانجا، نیز نک: سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۹۷؛ قاسمی، ۲۲۵ به نقل از ابن حجر، عتر، ۲۳۱.

اضافه می شود که ابن کثیر از ابن حاجب نقل کرده است که: «حذف قسمتی از حدیث از نظر اکثر دانشمندان امر جایزی است جز در موارد «غـایت»، «اسـتثناء»، و امثـال آن. امّا در صورتی که به جهت تردیـد در قسـمتی از متن روایت به حـذف آن اقـدام کنند، این کار جایز است و مالک بن انس به دفعات آن را انجام داده است.»(۱) در

روایـات شـیعه نیز جواز اختصار حـدیث به این صورت وارد شـده که در نوبتی محمّدبنمسـلم به امام صادق علیه السـلام عرض کرد که: من از شـما حـدیثی می شـنوم امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می گردم. امام علیه السـلام فرمود: «اگر در صـدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد.»(۲)

۵ _ ۲_ ۲_ ۱_ اطراف نویسی

از مواردی که به بحث اختصار حـدیث ارتباط نزدیک دارد، موضوع اطراف نویسـی در نظام تألیف کتب روایی است. به گفته ی برخی از محقّقان: «اطراف جمع طَرَف و طرف به معنای نوک و لبه ی هر چیزی است و طرف حدیث، جان کلام و برجسـته ترین بخش از متن حدیث و نمودار آن است مانند جمله ی: «الاعمال بالنّیات» در حدیث: «إنّما الاعمال بالنّیات و لکل أمری ما نوی. فمن کانت هجرته إلی الله ــ عزّوجلّ ــ فهجرته إلی ما هاجر إلیه، و من کانت هجرته لدنیا یصـیبها او أمرأه ینکحها فهجرته إلی ما هاجر إلیه.»؛(۳) (لذا) مقصود از کتاب های اطراف، کتاب هایی است که

مؤلّف به ذکر برجسته ترین بخش حدیث قناعت می کند، آن گاه طرق نقل و اسانید آن حدیث را از مأخذی که آن را روایت کرده انـد، یک جا می آورد. برخی از مؤلّفان تمام طرق نقل یک حـدیث را فراهم می آورنـد و برخی به ذکر پاره ای از طرق بسنده می کنند. بنابراین می توان گفت: کتاب های اطراف در واقع حکم فهرست راهنما یا فرهنگ حدیث یاب را دارند...(۴) مانند فهرست «تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف» اثر

حافظ ابوالحجّاج یوسف بن عبدالرّحمان مزّی (د، ۷۴۲ ق) که مؤلّف در این کتاب، اطراف احادیث صحاح ششگانه و پاره ای کتاب های دیگر را گردآورده است.(۵)

قابل ذکر است که «اطراف نویسـی» با همه ی فوائدی که در مطالعات حدیث پژوهی ــ به ویژه جمع آوری طرق و اسانید یک روایت ــ دارد، در عین حال حـدیث را دچار اجمال می کند. لذا نمی توان معنای محصّل روایت را از قسـمت های برجسـته و انتخابی آنها انتظار داشت و یا به دست آورد. به عنوان نمونه ای در این خصوص می توان

۱- نقل از الصباغ، ۱۴۹.

۲- کلینی، ۱/۵۱.

۳- نقل از طباطبایی، سید کاظم، ۵۱.

۴- طباطبایی، سیّد کاظم، ۵۱.

۵- همانجا. جهت اطّلاع بیشتر از فن اطراف نویسی و کتاب های تألیف شده در این خصوص نک: معارف،تاریخ عمومی حدیث، ۱۷۸ و ۱۷۹.

از طرف حدیث غدیر یعنی: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» مثال آورد که بسیار هم معروف شده است. این حدیث به طوری که قبلاـ گذشت با توجّه به اشتراک لفظی کلمه ی «مولی» دچار اجمال شده است. امّا در صورتی که صدر و ذیل روایت در نظر گرفته شود اجمال آن به تبیین تبدیل می گردد. در روایت کامل غدیر آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به هنگام معرّفی جانشین خود خطابه ای القا فرمود و در آن مسائلی را به مسلمانان تذکّر داد و از جمله ی از آنان سؤال کرد که: «الست أولی بالمؤمنین من أنفسهم؟ قالوا: بلی. قال: فمن کنت مولاه فهذا علی مولاه اللّهُمَّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله.»(۱)

لذا با توجّه به اصل حدیث روشن می گردد که صدر روایت ناظر به آیه ی شریفه ی (النّبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم)(۲) است که در آن ولایت در معنای تصرّف

و حاکمیّت مطلق است و مولی معنایی جز سرپرست و مطاع ندارد. امّا در صورتی که به صدر حدیث توجّه نشود، آن گاه مولی به قرینه ی ذیل حدیث که «اللّهُمَّ وال من والاه و عاد من عاداه» به معنای دوستی خواهد بود. به همین دلیل شیخ صدوق هیچ یک از معانی وارده در باب مولی را با صدر و ذیل روایت مناسب نمی داند مگر معنای مطاع را.(۳)

۵ _ ۲ _ ۳ _ تقطیع به منظور تنظیم کلام

قسمت عمده ای از تقطیع روایات برای تنظیم کلام صورت پذیرفته و هدف آن استفاده از موضع حاجت حدیث است. این کار از ناحیه نویسندگان و مبلّغان مذهبی امر رایجی است و غالباً در راستای توسعه و انتشار حدیث صورت می گیرد. و گاه نیز هدف از آن استناد به بخشی از یک حدیث در اثبات آراء و عقاید فردی و گروهی است. در خصوص این قسم از تقطیع، تحقیق خاصّی صورت نپذیرفته مگر همان مقوله اختصار حدیث که بحث آن گذشت. امّا مطالعه در باب برخی از روایات نشان می دهد که استفاده ی موضع حاجت از حدیث چیزی غیر از بیان مختصر از حدیث است. زیرا در اختصار حدیث معنای محصّل حدیث به مخاطب آن القا می شود، امّا در تقطیع به قصد تنظیم کلام، تنها بخشی از معنای حدیث قابل انتقال خواهد بود و ممکن است در شرایطی حدیث نقل شده مبتلا به نوعی اجمال گردد، هرچند که نمونه های روشن و واضح در این قسم از تقطیع نیز به فراوانی در کتاب ها به چشم می خورد. به عنوان مثال حدیث: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «طلب العلم فریضه»(۴) نسبت به حدیث: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم، الّا

انّ الله یحبّ بغاه العلم»(۵) از نوعی تقطیع برخوردار شده، در عین حال مفاد آن روشن و

۱- روایات مختلف غدیر را نک به: مفید، ۱/۲۳۸؛ طبرسی، ۱/۳۲۷؛ امینی، ۱/۳۱ _ ۳۴؛ حسنی، ۶۹۳.

۲- الاحزاب، ۶.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۷۲ و ۷۳.

۴- کلینی، ۱/۳۰و۳۱.

۵- کلینی، ۱/۳۰و۳۱.

واضح است و نیز صورت ساده حدیث ثقلین با متن: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّی قد ترکت فیکم الثّقلین: کتاب الله و عترتی أهل بیتی» قال: «اللّهمَّ نعم.»(۱) نسبت به متن همین

حدیث به صورت: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: إنّی تارک فیکم الثّقلین، ما إن تمسکتم بهما لن تضلّوا بعدی احدهما أعظم من الاخر و هو کتاب الله حبل ممدود من السماء إلی الأرض و عترتی أهل بیتی لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض فانظروا کیف تخلفونی فی عترتی.»(۲) از

تقطیع زیادی برخوردار شده است، ضمن آن که حدیث اوّل مبهم و مجمل نیست. در مقابل برخی از نمونه ها وجود دارد که تقطیع حدیث موجب ابهام در پیام حدیث شده است از جمله:

ـ حدیث مشهوری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که آن حضرت فرمود: «النکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی» و غالباً در تشویق ازدواج یا کراهت عزوبت به این حدیث استناد می گردد. صورت حدیث به گونه ای است که گویا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سنّتی به جز نکاح نداشته است و یا تأکید ویژه ای بر سنّت نکاح کرده است. امّا به گفته ی برخی محقّقان متن یادشده در هیچ یک از مصادر حدیثی وارد نشده، بلکه اصل حدیث به روایت انس بن مالک به این صورت است که: «انّ نفراً من أصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال بعضهم لا اتزوّج النساء و قال بعضهم: لا آکل اللحم و قال بعضهم لا أنام علی الفراش و قال بعضهم اصوم فلا افطر فبلغ ذلک رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فحمد الله و اثنی علیه، ثمّ قال: ما بال اقوام یقولون کذا و کذا لکنّی اصلی و انام و اصوم و افطرو اتزوج النساء فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی.»(۳) نشان

می دهد که این حدیث گرفتار دو عارضه شده است که هر دو در معنای حدیث تأثیر گذاشته است، نخست تقطیع که مقایسه متن دو حدیث گواه بر آن است و دیگر نقل به معنی که آن هم در انحراف پیام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از جهت اصلی آن، مؤثّر واقع شده است.

مثال دیگر در همین زمینه حدیث: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که برتری مرکب های دانشمندان بر خون های شهدا را به طور مطلق نشان می دهد. و این مسأله در بادی امر تعجّب انگیز است. امّا صورت اصلی حدیث نشان می دهد که این حدیث نیز به آفت تقطیع و نقل به معنی دچار شده و در نتیجه چنین تصوّری را پدید آورده است. اصل حدیث به طوری که شیخ صدوق در «من لایحضره الفقیه» آورده است چنین است: عن ابی عبدالله الصّادق جعفربن محمّد ۷«إذا کان یوم القیامه جمع الله عزّوجلّ النّاس فی صعید واحد و وضعت الموازین فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فیرجح مداد العلماء علی دماء الشهداء.»(۴)

صاحب تلخیص المقباس پس از نقل این حدیث در خصوص فقه الحدیث آن می نویسد: «انتشار دعوت الاهی

۱- مجلسی، ۲۳/۱۰۹.

۲- همانجا ۲۳/۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ و...؛ در صورت های گوناگون حدیث ثقلین را بنگرید در بحارالأنوار،۲۳/۱۰۴_ ۱۶۶.

۳- غفّاری، ۲۴۸، به نقل از نسایی و بخاری.

۴- صدوق، ۴/۲۸۴.

به توسّط قلم ها و مرکّب ها_ که نگارنده ی دلایل و براهین اند_ بیش از فداکاری ها و شهادت ها و قربانی هایی است که در راه خدا رخ داده است و چگونه این معنا از حدیث تقطیع شده حاصل شدنی است؟»(۱)

۵_۲_۴_ تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری

اشاره

از شایع ترین نوع تقطیع در بین برخی از راویان و محدّثان، تقطیع به قصد تحریف در مفاد حدیث بوده است. این نوع از تقطیع خود اهداف معیّنی در برداشته است. مثل آن که راوی با تقطیع حدیث، حقیقتی را کتمان کند، یا آن که حدیث تقطیع شده را در اثبات عقیده ای انحرافی به خدمت گیرد، یا آن که با تقطیع احادیث گروه مخالف خود، تهمتی متوجّه مخالفان سازد و یا احیاناً از طریق تحریف در مفاد حدیث به گمراهی دیگران اقدام کند و امور دیگری از این قبیل که می توان برای هر یک نمونه هایی در منابع مشاهده کرد. تقطیع در موارد ذکر شده در واقع نوع تدلیس به شمار می رود. هرچند که علمای حدیث در تعریف حدیث مدلّس اشاره ای به این موضوع نکرده اند. زیرا تعریف محدّثان از حدیث مدلّس و بیان اقسام تدلیس نوعاً ناظر به تدلیس های سندی است.(۲)

ذیلا از مهم ترین اقسام تقطیع با انگیزه تحریف نمونه هایی ذکر می شود.

۵_۲_۴_۱_ تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت

از مقایسه ی برخی از روایات صحیح بخاری با دیگر کتب و جوامع حدیثی نمونه های این نوع از تقطیع قابل ملاحظه است.(۳) به عنوان مثال در موضع حکم

شرعی تیمم دو حدیث زیر قابل مقایسه است:

الف) صحیح بخاری: «حدثنا آدم قال حدثنا شبعه حدثنا الحکم عن ذر عن سعیدبن عبدالرّحمان عن أبیه. قال: جاء رجل الی عمربن الخطاب فقال: انّی اجنبت فلم اصب الماء، فقال: عماربن یاسر لعمربن الخطاب اما تذکر انا کنا فی سفر انا و أنت؟ فاما انت فلم تصلّ و اما أنا فتمعکت فصلّیت.»(۴)

ب) صحیح مسلم و سنن ابن ماجه: «عن شعبه قال حدثنی الحکم عن ذر عن سعیدبن عبدالرّحمان عن أبیه ان رجلا اتی عمر فقال انّی اجنبت فلم اجد ماءآ فقال: لا تصلّ فقال عمّار: اما تذکر یا امیرالمؤمنین إذا انا و أنت فی سریه فاجنبنا فلم نجد ماءآ فاما أنت فلم تصل و اما انا فتمعکت فی التراب و صلیت.»(۵)

به طوری که روشن است این دو حدیث از جهت متن و سند تفاوت چشمگیری با هم ندارند. جز آن که در

۱- غفّاری، ۲۴۷.

۲- از جمله نک: ابن صلاح، ۱۵۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۱۸۶، عتر، ۳۸۰؛ شهید ثانی، ۵۱؛ صالح،۱۷۳.

۳- جهت اطّلاع از نمونه های گوناگون این نوع از تقطیع در صحیح بخاری بنگرید به سیری در صحیحین،۹۵_ ۱۰۲.

۴- همو، ۱/۲۱۷.

۵- نیشابوری، ۱/۲۸۰؛ ابن ماجه، ۱/۹۱.

حدیث بخاری جمله: «قال لاتصلّ» از قول عمر حذف شده تا این حکم غیرشرعی به او نسبت پیدا نکند، غافل از آنکه در جوامع دیگر اصل حدیث به صورت کامل بیان شده است.

گاه در برخی از روایات تقطیع هایی ملاحظه می گردد بدون آن که مسؤول آن دقیقاً شناخته شود. به عبارت دیگر نمی توان تقطیع های موجود در روایات را لزوماً به پای مؤلّف کتابی گذاشت که روایت را در کتاب درج کرده است. به عنوان مثال طبری در شرح سیره ی حکومتی عمربن خطاب آورده است: «کان عمر إذا استعمل العمال خرج معهم یشیّعهم فیقول... جردوا القرآن و اقلّوا الروایه عن محمّد و أنا شریککم.»(۱) امّا ابن ابی الحدید همین مطلب را به این صورت از طبری نقل کرده

است که: «کان عمر یقول: جرّدوا القرآن و لا تفسّروه و أقلوا الروایه عن رسول الله و أنا شریککم.»(۲) از برخی از تغییرات جزیی که نشان نقل به معنی است که بگذریم

مسأله ی مهم حذف جمله ی «لاتفسّروه» است که در تاریخ طبری طبع عصر حاضر مشاهده نمی گردد. لکن در نسخه ای که در اختیار ابن ابی الحدید بوده، این جمله وجود داشته است و دقیقاً معلوم نیست که این تقطیع در چه زمانی و توسّط چه کسی واقع شده است، امّا حاصل این تقطیع آن است که تفسیرستیزی به عمربن خطاب نسبت پیدا نمی کند.(۳)

۵ _ ۲ _ ۴ _ ۲ _ تقطیع حدیث و اثبات معتقدات کلامی

از جمله اهداف تقطیع حدیث، اثبات یا ترویج معتقدات کلامی بوده که برخی اشخاص یا فرق مذهبی به آن پرداخته اند. به عنوان مثال حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده که: «انّ اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم»(۴) برخی مانند

ابوالمعالی جوینی با استناد به این حدیث و تطبیق آن با عموم صحابه، عدالت صحابه را اثبات کرده و خودداری از ذمّ آنها را واجب اعلام کرده اند.(۵) در صورتی که

طبق نقل صدوق در «معانی الأخبار»، این حدیث تقطیع شده و مراد از اصحاب در آن کسی جز اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست به این صورت که: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:مثل أصحابی فیکم کمثل نجوم السماء بایّها أخذ اهتدی و بایّ اقاویل اصحابی اخذتم اهتدیتم. فقیل: یا رسول الله و من اصحابك؟ قال: اهلی بیتی»(۶)

شیخ صدوق در توضیح حدیث نوشته است: «اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اختلافی با هم ندارند و فتوای آنان برای شیعه بر

۱- همو، ۴/۲۰۴.

۲- همو، ۱۲/۹۳.

۳- نسبت تفسیر ستیزی به خلیفه ی دوم را نک: مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۱۷۱ با عنوان:«رویگردانی از تفسیر در سده ی نخست و انگیزه های آن».

۴- نقل از ابوریه، ۳۴۴.

۵- نقل از ابن ابی الحدید، ۲۰/۱۱.

۶- صدوق، ۱۵۶.

اساس حقیقت محض است. البتّه چه بسا بر مبنای تقیه هم فتوایی صادر کنند، لذا اختلاف در سخنان آنان ریشه در حدیث تقیه ای دارد و تقیه هم رحمتی برای شیعه است.»(۱)

و نیز از مثال های مشهور در این زمینه می توان به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «انّ الله خلق آدم علی صورته.» اشاره کرد که اهل سنّت آن را به این شکل نقل کرده اند.(۲) و بر

مبنای آن عقیده به تجسیم شکل گرفته است.(۳) شیخ صدوق تصریح می کند که:

«مشبهه ابتدای حدیث را حذف کرده اند لذا بر مبنای آن دچار گمراهی شده و عدّه ی زیادی را هم به گمراهی کشانده اند.(۴) سیّد مرتضی و به تبع او علّامه مجلسی

به نقل توجیهات متعدّدی از این حدیث دست زده اند که حاصل آنها به فرض صحت حدیث، تأویل صورت به صفات است یعنی خداوند انسان را بر اساس همان صفات خود خلق کرده است.(۵) امّا طبق روایتی که شیخ صدوق در عیون اخبار

الرّضا آورده است، امام رضا علیه السلام اشکال حدیث را در تقطیع ابتدای حدیث اعلام کرده و بر عاملان آن لعنت فرستاده است. در این روایت حسین بن خالد به امام علیه السلام عرض می کند که: «مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده اند که آن حضرت فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» امام رضا علیه السلام فرمود: «خدا آنان را بکشد، آنها ابتدای حدیث را حذف کرده اند.» روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند عبور کرد. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است، زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: «ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.»(۶)

نمونه ی دیگر از این تقطیع ها که حتّی در عصر حاضر اتّفاق افتاده، تقطیع ناصر علی قفاری از حدیث رؤیت خدای تعالی در روز قیامت است. وی معتقداست که امامان شیعه قائل به رؤیت پروردگار در روز قیامت بوده اند امّا شیعیان برخلاف نظر امامان خود این عقیده را نپذیرفته اند. او در این جهت به حدیثی از کتاب «توحید صدوق»(۷) و «بحارالأنوار»(۸) استناد می کند که در آن ابوبصیر

۱- همانجا، ۱۵۷.

۲- بخاری، ۸/۳۹۱؛ نیشابوری، ۴/۲۱۸۳.

۳- جعفریان، ۲/۱۰۰.

۴- نقل از مجلسی، ۴/۱۲.

۵- مجلسی، ۴/۱۴ و ۱۵؛ سیّد مرتضی، ۱۷۶.

۶- صدوق، عیون اخبار الرّضا ۷، ۱/۲۴۱؛ مجلسی، ۴/۱۱. جهت بررسی بیشتر درباره ی تقطیع وتحریف های واقع شده در حدیث «خلق الله آدم علی صورته» نک: عسکری، نقش ائمّه در احیاء دین،۱۲/۵۴ـ ۶۱ با عنوان: «صورت خدا در روایات مکتب خلفا».

۷- صدوق، توحید، ۱۱۷.

۸- مجلسی، ۴/۴۴.

گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: به من خبر دهید که آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را می بینند؟ آن حضرت فرمود: آری چنان که قبل از قیامت هم او را دیده اند.»

قفاری از حدیث به همین مقدار بسنده کرده است.(۱) ولی مراجعه به منابع

یادشده نشان می دهد که این حدیث بسیار مفصّل تر از قسمت های ذکرشده است. از جمله در قسمتی از حدیث چنین آمده است: «و لیست الرویه بالقلب کالرویه بالعین تعالی الله عما یصفه المشبّهون و الملحدون.»(۲) لذا تقطیع حدیث در جهت اثبات

معتقدات کلامی، ویژه ی عصر و زمان خاصّی نمی باشد.

۵ _ ۲ _ ۴ _ ۳ _ تقطیع حدیث و انحراف افکنی

از جمله هدف های تقطیع حدیث که گاه از ناحیه ی غلات شیعه و سایر گروه های انحرافی به وقوع پیوسته، تلاش در گمراه سازی مردم با تحریف در بیانات ائمّه علیهم السلام بوده است. به عنوان مثال از مسائلی که به وسیله ی غلات مورد تبلیغ قرار می گرفت، یکی این بود که «معرفت امام از هر کار دیگر کفایت می کند و انسان در سایه ی معرفت امام هرکاری که می تواند انجام دهد.(۳) آنان در جهت این عقیده ی

فاسداز امام باقر علیه السلام نقل می کردند که آن حضرت فرموده است: «إذا عرفت فاعمل ما شئت.» و از آن جا که این موضوع مخالف مواضع فکری و عمل امامان شیعه بود، در نوبتی فضیل بن عثمان این مطلب را با امام صادق علیه السلام در بین گذاشت. طبق یک نوبت امام علیه السلام فرمود: «ما لهم لعنهم الله انّما قال أبی: إذا عرفت الحقّ فاعمل ما شئت من خیر یقبل منک.»(۴) و طبق نقل کلینی غلات از شخص امام صادق علیه السلام نقل می کردند که: «إذا

عرفت الحق فاعمل ما شئت»(۵) و چون محمّدبن مارد اصل حدیث را از امام علیه السلام سؤال

کرد که: «قلت و ان زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر» در این جا امام صادق علیه السلام با ناراحتی فرمود: «إنا لله و إنّا إلیه راجعون و الله ما انصفونا أن نکون اخذنا بالعمل و وضع عنهم انّما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قلیل الخیر و کثیره فانّه یقبل منک.»(۶)

در پایان باید گفت که تقطیع حدیث با انگیزه های دیگری نیز به وقوع پیوسته که مجال استقصای کامل آن در بین نیست و تنها به این مورد بسنده می گردد که برخی از محدّثان با اعمال ذوق و سلیقه و به منظور انجام

۱- قفاری، ۲/۲۷۰.

۲- صدوق، توحید، ۱۱۷؛ مجلسی، ۴/۴۴ و باز به عنوان نمونه ی دیگری از تقطیع در عصر حاضر بنگریدبه تقطیع احمد صادق

ملاح محقّق تفسیر ابن عطیه اندلسی جلد یکم صفحه ی ۴۷ که عبارت ابن عطیه درباره ی مقام تفسیری علی علیه السلام را تقطیع کرده است. صورت تقطیع به این ترتیب است که ابن عبّاس گوید: «ماأخذت من تفسیر القرآن فعن علی بن ابیطالب» (نک: ابن عطیه، مقدمه المحرر الوجیز به تصحیح آرثورجِفری، ۲۶۴) در صورتی که در نسخه ی مصحح احمد صادق ملاح عبارت فوق حذف شده و حتّی بهعنوان اختلاف نسخه احتمالی نیز در پاورقی اشاره ای به آن نشده است.

۳- نقل از بحرانی، ۱/۲۳.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۱.

۵- کلینی، ۲/۴۶۴.

۶- همانجا. نیز تفصیل دیدگاه غلات در نفی عمل گرایی و نقد آن را نک: فصل یازدهم کتاب حاضر.

تألیف ویژه ای که در حدیث داشته اند برخی از روایات را تقطیع کرده و تألیف خود را سامان داده اند، کار سیوطی در کتاب های «الجامع الصغیر» و «الجامع الکبیر» نمونه ای از این گونه تألیفات است. زیرا روش تدوین حدیث در «الجامع الصغیر» و بخش اقوال «الجامع الکبیر» مرتّب کردن روایات بر حسب حروف الفبای ابتدای روایات است. لذا، سیوطی ناخودآگاه به تقطیع بسیاری از روایات دست زده تا در ساماندهی روایات خود بر حسب حروف الفبایی موفّق شود. در نتیجه او به نقل روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مبادرت ورزیده که گاه به یک حکمت بیشتر شبیه است تا قطعه ای کامل از یک خطبه. مثلا با شماره ی ۱۳۷۹ از قول رسول خدا می نویسد: «اکثر اهلِ الجنّه البله»(۱) در صورتی که کامل حدیث طبق نقل صاحب «معانی الأخبار» چنین است:

«عن مسعده بن صدقه عن جعفربن محمّد عن ابیه عن آبائه:قال: قال النّبی ۶: دخلت الجنّه فرأیت أکثر أهلها البله قال: قلت: ما البله؟ فقال: العاقل فی الخیر، الغافل عن الشر، الّذی یصوم فی کلّ شهر ثلاثه ایّام.»(۲) یا به رقم ۲۷۱۲ آورده است: «أنت و مالک لابیک»

که اگر کسی سابقه ای از حدیث نداشته باشد متحیّر خواهد شد که در حدیث یادشده چه کسی مخاطب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و موضوع چیست، امّا شیخ صدوق با نقل کامل حدیث آن هم با بیان امام صادق علیه السلام به هر گونه ابهامی از حدیث پایان داده است.(۳)

۵ _ ۳_ جمع بندی و نتایج فصل حاضر

از آن چه به تفصیل گذشت پیامدهای مثبت و منفی تقطیع حدیث اجمالا به دست آمد. امّا در مقام جمع بندی می توان گفت که:

۵ _ ۳_ ۱_ تقطیع حدیث امر شایعی بوده که بیش از همه به قصد تبویب احادیث صورت پذیرفته است. ضمناً این کار موجب سهولت کار برای فقها و محدّثان در تحقیقات موضوعی شده و به رشد و تکامل علم فقه کمک شایانی کرده است.

۵ _ ۳_ ۲_ تقطیع حدیث گاه به قصد تنظیم کلام، اختصار حدیث و یا اطراف نویسی به وقوع پیوسته که این کارها علی رغم برخی از محسّنات در بسیاری از موارد موجب اجمال حدیث و ابهام در مفاد آنها شده است.

۵ _ ۳_ ۳_ تقطیع حدیث در بسیاری از موارد به قصد تحریف مفاد حدیث و گمراه سازی مخاطبان آن واقع شده

۱- همو، الجامع الصغیر ۱/۲۰۵.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲۰۳.

۳- همو، معـانی الأخبار،۱۵۵. به این صورت که حسـین بن علاـ گویـد: به امام صادق علیه السـلام عرض کردم: چهانـدازه از ثروت فرزند برای شخص (پدر) حلال است؟ فرمود: غذایش بدون زیاده روی آن هم وقتی که ناگزیرباشد. راوی گوید عرض کردم: پس فرمایش رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم به مردی که همراه با پـدر خویش به نزدآن حضـرت آمـد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سـلم به او فرمود: تو و هر چه داری از آن پـدرت است چه معنی دارد؟ امامصادق علیه السـلام فرمود: آن مرد پـدرش را نزد پیـامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم آورد و به رسـول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم عرضه داشت که: این مردپـدر من است و به من سـتم نموده و مـالی را که ارثیه ی مـادرم بود از بین برده و به من نـداده است. پـدر نیزگفت: هر چه بوده خرج همین فرزند و خودم کرده ام. پس پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «أنت و مالك لابیک» چونچیزی نزد آن مرد نمانده بود. آیا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پدر را به خاطر پسرش بازداشت می کند؟

که در این حالت هیچ اعتباری جهت حدیث باقی نخواهد ماند.

۵ ـ ۳ـ ۴ـ از نتایج و پیامدهای تقطیع حدیث با هر انگیزه ای که صورت پذیرد، خروج حدیث از سیاق روایی آن است. به همین جهت نقل حدیث اصلی بر حدیث تقطیع شده در هر شرایط ارجحیّت دارد. پیرو این مصلحت در عصر حاضر آیه الله بروجردی با انتقاد از کار صاحب «وسایل الشیعه» (در تقطیع روایات کتاب)، طرح جدیدی در تنظیم کامل روایات در نظر گرفت که حاصل آن تدوین کتاب «جامع احادیث الشیعه» گردید.(۱)

فصل ششم: نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن

اشاره

ص:۹۱

۱- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۴۳۷. نیز نک: رحمان ستایش، ۹/۳۱۷ مدخل جامع احادیث الشیعهفی احکام الشریعه.

نقل به معنی در حدیث و رابطه ی آن با فهم روایات

مقدّمه

یکی از مبانی فهم حدیث توجّه به وضعیّت حدیث از جهت الفاظ و عبارات اوّلیه و احیاناً میزان نقل به معنای واقع شده در آن است. بررسی تاریخ حدیث نشان می دهد که به دلیل برخی از موانع بر سر راه تدوین حدیث، احادیث معصومان علیهم السلام خاصّه احادیث نبوی عمدتاً دچار نقل به معنی شده و این موضوع پیامدهایی در فهم مقاصد حدیث به بار آورد. البتّه به دلیل اضطرار در امر نقل به معنا، این موضوع با شرایط و ضوابط خاصّی مجاز اعلام گردید. در این فصل به بررسی اصل پدیده نقل به معنی، شناخت پیامدهای آن و نیز بیان حدود و ثغور نقل به معنای مجاز پرداخته شده است.

۶_۱_طرح مسأله

از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر بسیاری از روایات شده، وقوع نقل به معنی است. این امر علل چندی دارد که از همه مهم تر عدم نگارش به موقع حدیث در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (۱) و ممنوعیّت نگارش و تدوین آن پس از رحلت آن

بزرگوار است.(۲) نتیجه ی عدم کتابت و تدوین سریع حدیث، حافظه ای شدن اکثر

روایات و نقل و انتقال شفاهی آن توسّط راویان و حاملان حدیث گردید.(۳) گرچه

برخی از شواهد تاریخی حکایت از قوّت حافظه در اعراب صدر اسلام دارد،(۴) امّا با

گذشت زمان و بروز عارضه پیری که به طور طبیعی به فراموشی می انجامد.(۵) ضعف

حافظه بسیاری از راویان نمایان شد و در نتیجه روایات آنها با زیاده و نقصان و تغییر عبارات اوّلیه همراه گشت.(۶) این عوامل سبب شد که در کتاب های علوم حدیث

سؤالاتی به طور جدّی طرح شده، اهتمام محدّثان به یافتن پاسخ مناسب بر آنها مصروف شود. سؤالاتی چون:

۱. نقل به معنی از نظر تاریخی امری واقعی است یا وهمی؟ به عبارت دیگر اختلافات متنی حدیث ناشی از

۱- صالح، ۴_ ۹.

۲- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۶۷_ ۷۲.

۳- عتر، ۲۲۸.

۴- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۳۶.

۵- الحج، ۵.

۶- ابوریه، ۸۰.

وقوع نقل به معنی است یا از علل دیگری از جمله صدور مکرّر یک حدیث ناشی شده است.

۲. در صورت واقعی بودن نقـل به معنی، این کار در حوزه ی حـدیث جایز است یا خیر، و در صورت جواز حـدود و ثغور آن چیست؟

۳. پیامـدهای نقـل به معنی _ نسـبت به اصـالت حـدیث _ چیست؟ و خصوصـاً نقل به معنی چه تأثیری بر فهم درست مقاصـد حدیث دارد؟

۶_۲_ تبیین مسأله نقل به معنی

نقل به معنی در مقابل نقل به الفاظ قرار دارد. در نقل به الفاظ راوی موظّف به حفظ دقیق عبارات و کلمات حدیث بوده و این کار را از طریق حفظ حدیث در حافظه یا ثبت و نگارش حدیث در دفاتر انجام می دهد و انجام امور یادشده شاخصه ی ضابط بودن راوی است.(۱) امّا در نقل به معنی راوی موظّف به حفظ

حـدیث یـا الفاظ و عبارات آن نیست، بلکه معانی و مفاهیم روایات را با عبارات خود به دیگران انتقال می دهـد. چنان که گاه به صلاح دید خود حدیث را مختصر و احیاناً تقطیع کرده و از نقل کامل آن صرف نظر می کند.(۲) بدون شک نقل به معنی در

حدیث و یا اختصار آن بر اصالت حدیث تأثیر گذاشـته و در شـرایطی موجب تحریف مقاصد حدیث می گردد. این امر نه تنها در میان مسلمانان به عنوان عارضه ای نسبت به روایات مورد مطالعه قرار گرفته(۳) بلکه از ناحیه ی مستشرقان و

مخالفان اسلام به عنوان طعنی بر روایات وارد شده است.(۴) لذا یکی از مباحث مهم

در اکثر کتاب های علوم حـدیث بحث از نقل به معنی در حدیث و ضوابط منع و جواز آن است. این موضوع در عصـر حاضـر در میان دانشـمندان اهل سنّت از اهمیّت خاصّی برخوردار شده و بحث های مفصّلی را از ناحیه ی آنان به وجود آورده است. امّا به شـهادت قرائن تاریخی _ که از نظر خواهد گذشت _ همین مسأله در زمان صادقین علیهما السلام به صورت جدی طرح شده و حدود و ضوابط نقل به معنای مجاز در روایات آن دو بزرگوار روشن گردید. در این فصل نخست جایگاه نقل به معنی و شرایط آن در منابع اهل سنّت بررسی شده، سپس همین موضوع در روایات و آثار شیعه مورد مطالعه قرار می گیرد.

۶_۳_ بررسی واقعیّت تاریخی نقل به معنی

وقوع نقل به معنی در حـدیث واقعیّتی غیرقابل انکار است. برخی از محقّقان نقل به معنی را امری متعارف در زندگی اجتماعی می دانند که در مقام نقل حدیث هم اتّفاق افتاده است.(۵) اکثر دانشمندان با فرض وقوع آن، در کتاب های خود

باب هایی در منع و جواز آن ترتیب داده اند که از قدیمی ترین آن می توان از خطیب بغدادی در «الکفایه فی

۱- الجدیع، ۲۵۲_ ۲۵۵.

۲- قاسمی، ۲۲۱. و نیز نک: همین کتاب فصل پنجم.

۳- ابوریه، ۹۸ از قول بطلیوسی.

۴- عتر، ۲۲۹.

۵- صباغ، ۱۴۸.

معرفه الروایه»(۱) و رامهرمزی در «المحدث الفاصل بین

الراوی و الواعی»(۲) یاد کرد. در این کتاب ها می توان با موافقان و مخالفان قدیمی نقل

به معنی در طبقه ی صحابه، تابعین و تابع تابعین آشنایی به هم زد.

ظاهراً نخستین کسی که در این باره به طور مشبع سخن رانده و مطالب مهمّی در خصوص شرایط راوی در نقل روایت و نیز استدلال بر جواز نقل به معنی به میان آورد، شافعی (م ۲۰۲) است.(۳) به تصریح برخی از محقّقان نقل به معنی پدیده ای

است که در بسیاری از مواقع محدّث ناگزیر به انجام آن بوده است، زیرا ضبط دقیق الفاظ روایات (به ویژه در سده های نخست) امری دشوار بوده که جز تعداد کمی از راویان موفّق به انجام آن نشدند.(۴) طبق نقل ذهبی، ابوحاتم می گفت: در بین محدّثان

کسی را مشاهده نکردم که بتواند حدیث را با همان الفاظش روایت کند مگر قبیصه و ابونعیم در حدیث سفیان و جز یحیی حمانی در حدیث شریک و علی بن جعد در روایتش.(۵) در همین زمینه سخنی از مکحول در ملاقات با واثله بن اسقع باقی مانده

که قابل توجّه است. وی گوید: من و ابوالازهر بر واثله وارد شدیم و گفتیم: ای ابوالاسقع حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که خود شنیده ای برای ما نقل کن بدون آن که بر حدیث وهم و نسیانی واقع شده باشد. ابوالاسقع گفت: آیا از شما کسی هست که از قرآنی که دیشب خوانده، آیاتی بخواند. گفتیم: آری. واثله گفت: آیا الف یا واو یا حرف دیگری در قرائت شما کم و زیاد نمی شود؟ گفتیم: چرا چون ما حافظ عبارات قرآن نیستیم. واثله گفت: قرآن در پیش روی شما قرار دارد و شما شب و روز به آموزش و قرائت آن مشغول هستید و باز با زیاده و نقصان قرائت می کنید، چگونه ما حدیثی را که یک بار یا دو بار از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده ایم به همان صورت بیان کنیم. اگر حدیث را بر حسب معانی آن برای شما بازگو کنیم همان برای شما کافی است.(۶) در همین زمینه محمّدبن سیرین می گفت: «اسمع الحدیث من عشره، المعنی

واحد و اللفظ مختلف»(۷) و سفیان ثوری در پاسخ به شاگردان خود که از وی نقل به

الفاظ روایات را مطالبه می کردند می گفت: «سبحان الله، چه کسی می تواند از عهده ی این کار برآید، ما فقط معانی روایات را بازگو می کنیم.»(۸)

ضمن تأکید این نکته به شاگردان خود که: «إذا اصبت المعنی اجزاک»(۹) ، خاطرنشان

می ساخت که اگر نقل به معنی نبود ما از نقل حدیث خودداری می کردیم.(۱۰)

۱- خطیب بغدادی، ۲۰۵_ ۲۴۸.

۲- رامهرمزی، ۵۳۳_ ۵۴۰.

۳- رامهرمزی، ۵۳۰ و نیز نک: سخاوی، ۳/۱۴۴ و عجاج خطیب، ۱۳۲.

۴- صباغ، ۱۴۷.

۵- همانجا به نقل از المیزان.

۶- خطیب بغدادی، ۲۳۹؛ رامهرمزی، ۵۳۳ و نیز نک: دارمی، ۱/۹۳؛ اعظمی، ۱۶۲.

۷- خطیب بغدادی، ۲۴۲.

۸- همانجا، ۲۴۴.

۹- رامهرمزی، ۵۳۳.

۱۰- نقل از صباغ، ۱۴۴.

علی رغم شواهد یادشده برخی از محقّقان معاصر بر این باورند که نقل به معنی ــ جز به ندرت ــ در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد نشده و روایات مطابق با وضعیّت اولّیه باقی مانده اند و دلیل آن هم اهتمام صحابه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ضبط و حفظ الفاظ روایات بوده است. عجاج خطیب در یک ادّعا می نویسد: «از امور غیر قابل شک آن که همه ی صحابه بر نقل و ادای حدیث همان گونه که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بودند، حریص بودند به گونه ای که برخی از آنان به تبدیل حرفی از حدیث به حرف دیگر راضی نمی گشت.»(۱)

و پس از ذکر این مطلب که صحابه و تابعان علاوه بر ضبط دقیق الفاظ روایات به ثبت و کتابت آن نیز اهتمام داشته اند،(۲) تعلیل دیگری درباره ی اختلاف عبارات

یک حدیث بیان داشته می نویسد: «بسیاری از شواهدی که به عنوان نقل به معنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده به مسأله ی نقل به معنی ارتباط ندارد، بلکه به تعدّد مجالس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بازمی گردد و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به تناسب درک مخاطبان هربار به گونه ای پاسخ می داد و چه بسا افراد مختلف از مسأله ای واحد، سؤالاتی کرده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیاز هر یک را با الفاظ و عباراتی متفاوت با دیگری برآورده می ساخت.»(۳)

عجاج خطیب در همین بحث به نقد آرای ابوریه در مسأله ی «نقل به معنی» پرداخته و با استناد به سخنان عبدالرّحمان بن یحیی المعلّمی، اختلاف صیغه های تشهّد در بین اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را نیز امری طبیعی اعلام می کند که همگی معلول آموزش های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است.(۴) در صورتی که باید گفت وقوع نقل به معنی در

حدیث از نظر تاریخی امری قطعی و غیرقابل انکار است که شواهد آن در آثار قدمای اهل سنّت امثال خطیب بغدادی وارد شده است، به گونه ای که محقّقان معاصر نیز که دلبند الفاظ روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند، قادر به انکار وقوع نقل به معنی در شمار کثیری از روایات نمی باشند.(۵)

به همین سبب موضوع نقل به معنی از نظر منع و جواز به موضوعی «جدلی الطرفین» تبدیل شده و مخالفان و موافقانی به وجود آورد که هر یک در راستای نظریه ی خود به اقامه ی دلایلی روی آوردند.

۶_۴_ادلّه ی مخالفان و موافقان نقل به معنی

اشاره

گفته شد که نقل به معنی در حدیث، مخالفان و موافقان بسیاری داشته که تاریخ به ثبت اسامی آنها پرداخته است. مطابق برخی از شواهد، ابنعمر، قاسم بن محمّد، محمّدبن سیرین، رجاءبن حیوه، علی بن مدینی(نسبت به

۱- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۲۶.

۲- همانجا، ۱۳۵.

۳- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین.

۴- نک: همانجا، ۱۳۸_ ۱۴۰ و نیز معلمی، ۸۳.

۵- نک: عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۴۲ و ۱۴۳؛ صباغ، ۱۴۷؛ عتر، ۲۲۷ و ۲۲۸.

روایات نبوی) ثعلب، ابوبکر رازی، ابوبکربن عربی (جز برای صحابه) از مخالفان و مانعان به معنی بوده اند.(۱) در مقابل از علی علیه السلام ، ابن عبّاس، انس بن مالک،

ابوالدرداء، واثله بن اسقع، ابوهریره (در صحابه) و حسن بصری، شعبی، عمرو بن دینار، ابراهیم بن نخعی، مجاهد، عکرمه (در طبقه ی تابعین) و نیز بسیاری از دانشمندان و پیشوایان دینی مانند شافعی به عنوان موافقان نقل به معنی نام برده شده است.(۲)

موافقان نسبت به مخالفان از فزونی چشمگیری برخوردارند.(۳) در عمل هر

دو گروه نسبت به عقیده ی خود دلایلی ارائه کرده اند که در این قسمت به فشرده ای از آنها اشاره می گردد.

۶_ ۴_ ۱_ ادلّه ی مخالفان نقل به معنی

مخالفان نقل به معنی به ادلّه ی چندی توسّل جسته اند که اکثر آنها جنبه ی نقلی، روایی داشته و برخی نیز از ادلّه ی عقلی، به شمار می رود. مهم ترین دلیل نقلی آنان استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که می فرماید: «نضّر الله امرآ سمع منا حدیثآ فأدی کما سمعه فربّ مبلغ أوعی من سامع.»(۴) که در این حدیث مراد از «ادای

حدیث همان گونه که شنیده شده است» نقل به الفاظ در حدیث است. با این کار راوی حدیث را به افقه از خود منتقل کرده و چه بسا راوی افقه استفاده هایی از حدیث کند که بر راوی اوّل _ که از نظر فقهی پایین تر از او بوده _ مخفی باشد.(۵)

مورد دیگر استناد به حدیث وارده از براءبن عازب است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دعایی به او تعلیم فرمود و چون براء در مقام تکرار دعا به جای: «و بنبیّک الّذی أرسلت.» عبارت «و برسولک الّذی أرسلت.» را به زبان آورد، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر سینه ی او زده و تذکّر داد که همان صورت «بنبیّک...» را بخواند.(۶)

امّا از جمله ادلّه ی عقلی مخالفان نقل به معنی آن که: «آنان معتقدند که به تجربه ثابت شده که با گذشت زمان علمای فن مطالبی از عبارات آیه یا حدیث استنباط می کنند که علمای سابق به آن بی توجّه بوده اند. لذا تمام فوائد الفاظ و عبارات حدیث برای مخاطبان نخست حدیث _ هرچند که فقیه و باهوش باشند_ معلوم نمی گردد. اگر نقل به معنا جایز باشد، صورت اصلی حدیث از بین رفته و تفاوت فاحشی در مقاصد حدیث به بار خواهد آمد. با آن که راوی حدیث تصوّر می کند که چنین تفاوتی وجود ندارد.»(۷) نیز مخالفان نقل به معنی استدلال کرده اند

۱- خطیب بغدادی، ۲۰۵_ ۲۲۰ در روایات مختلف، سخاوی، ۱۴۰؛ رامهرمزی، ۵۳۷ ؛ صباغ، ۱۴۱؛ابوریه، ۷۷.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۹_ ۲۴۶؛ رامهرمزی، ۵۳۷؛ سخاوی، ۱۳۹؛ صباغ، ۱۴۳؛ قاسمی، ۲۲۱.

۳- همانجاها.

۴- خطیب بغدادی، ۲۰۷.

۵- نقل از ابوریه، ۷۹.

۶- خطیب بغدادی، ۲۰۹؛ نیز تفصیل را نک: ابوریه، ۸۰ به نقل از بخاری، مسلم، نسایی و ترمذی.

۷- صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹.

که: در صورتی که نقل به معنی برای راویان اوّلیه و نسبت به حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم _به عنوان شارع _ جایز بوده باشد، این کار برای راویان بعدی از جواز بیشتر برخوردار می شود، چرا که این راویان در عباراتی تصرّف می کنند که انتساب به شارع ندارد، امّا از آن جا که در هر بار نقل به معنای حدیث مقداری حدیث از اصل خود دور می شود با تکرار چند نوبت نقل به معنی، تفاوتی فاحش بین مقاصد اوّلیه و نهایی حدیث به وجود خواهد آمد به طوری که بین وضع اوّلیه حدیث و صورت نهایی آن مناسبتی وجود نخواهد داشت.(۱)

۶_ ۴_ ۲_ ادلّه ی موافقان نقل به معنی

در مقابل ادلّه ای که از ناحیه ی مانعان و مخالفان نقل به معنی گذشت، موافقان نقل به معنی ادلّه ی بیشتری بر جواز آن اقامه کرده اند که این ادلّه بعضاً ماهیّت قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی دارد. از جمله آن که معتقدند که: جواز نقل به معنی در درجه ی نخست از قرآن به دست می آید و قرآن گاه سرگذشت و حادثه ی واحدی را با الفاظ و عبارات گوناگون _ در سوره های مختلف _ طرح می کند که به عنوان مثال از سرگذشت موسی و بنی اسرائیل می توان سخن به میان آورد.(۲) این

موضوع مورد توجّه برخی از محقّقان شیعه نیز قرار گرفته که بر پایه ی آن از ترجمه ی آزاد آیات قرآن در مقابل ترجمه ی تحت اللفظی سخن گفته اند،(۳) نقل به معنا در

روایات که جای خود دارد.

امّا در ادامه ی استدلال های قرآنی، برخی از محقّقان از جمله شافعی به موضوع نزول قرآن بر اساس حروف هفتگانه و رخصت قرائت قرآن بر اساس هر یک از این حروف اشاره کرده و معتقدند: در شرایطی که قرائت قرآن با هر یک از حروف هفتگانه جایز باشد، به تبع اولی نقل به معنای روایات با عبارات مورد نظر راویان _ از باب سهولت حدیث گویی _ اشکالی نخواهد داشت.(۴)

دلیل دیگری که از ناحیه ی موافقان نقل به معنا اقامه شده، مسأله ی جواز ترجمه ی قرآن و روایات برای ملل غیرعرب است. این امر در پی گسترش سرزمین های اسلامی و گرایش ملل غیرعرب به اسلام به عنوان نیازی جدی مطرح شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز در حیات خود به ارسال پیام به سران برخی از جوامع مبادرت فرمود که قهراً پیام های آن حضرت به زبان آنها ترجمه می گشت و در شرایطی که ترجمه ی متون دینی به زبان غیرعربی جایز باشد، نقل به معنی در حدیث که نوعی جایگزینی عبارات عربی به عبارات عربی دیگر است، از اولویت بیشتری برخوردار خواهد بود.(۵)

۱- نقل از صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹ با اندکی تصرّف؛ نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۶؛ رامهرمزی، ۵۳۰؛ سخاوی، ۳/۱۴۴؛ صباغ، ۱۴۴.

۳- بهبودی، معارف قرآنی، ۱۹۱.

۴- نقل از سخاوی، ۳/۱۴۴. این موضوع از عقاید دانشمندان و مفسّران اهل سنّت است که البتّه از نظرشیعه عقیده ای مردود بوده و با ادلّه زیادی رد شده است. نک: خویی، ۱۶۹ با عنوان «هل نزل القرآن علیسبعه أحرف؟!!»

۵- علی طه، ۳۶۵ و ۳۶۶؛ صباغ، ۱۴۴؛ عجاج خطیب، ۱۳۳؛ سخاوی به نقل از خطیب بغدادی، ۲۳۵.

امّا از ادلّه ی مهم روایی در جواز نقل به معنی، که در منابع اهل سنّت به چشم می خورد، حدیث عبدالله بن سلیمان اکیمه لیثی است که در مقام صدور جواز نقل به معنی وارد شده، در این حدیث راوی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض می کند: من از شما روایاتی می شنوم امّا نمی توانم آنها را همان گونه که شنیده ام برای دیگران نقل کنم بلکه دچار کم و زیاد می شود. حضرت فرمود: «اگر حلالی را حرام و حرامی را حلال نکنید و معانی را برسانید مانعی ندارد.»(۱)

در ذیل این حدیث معمولا این سخن از حسن بصری آمده است که او می گفت: «اگر این حدیث نبود ما محدّثان روایتی نقل نمی کردیم.»(۲)

به نظر می رسد که دستورالعمل یادشده کلید حل مشکل نقل به معنی در روایات است، لذا در بیشتر منابع به آن استناد شده است. امّا سؤالی که مطرح است آن که: آیا در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مسأله ی حدیث گویی و نقل به الفاظ یا نقل به معنی در آن حد رایج شد که راویان جهت حل مشکل به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه کرده و تقاضای دستورالعمل کنند؟ یا آن که بعدها به جعل همین دستورالعمل مبادرت شده است. برخی از ناقدان حدیث با عنایت به نکته ی اخیر به جعلی بودن حدیث تصریح کرده و روشن کرده اند که در سند این حدیث ولیدبن سلمه قرار دارد که مورد تکذیب قرار گرفته و به گفته ی ابن حبان، از واضعان حدیث بوده است.(۳)

دلیل دیگری که از ناحیه ی موافقان نقل به معنی ارائه شده استناد به سیره ی صحابه است. به این صورت که: مطالعه ی سیره ی صحابه نشان می دهد که آنان احادیث را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیده و بدون آن که آن را بنویسند و یا آن را تکرار کنند، به خاطر سپرده و گاه سال ها بعد به نقل آن مبادرت می کردند. روشن است که در این شرایط الفاظ روایات در خاطر انسان باقی نمی ماند، بلکه تنها معانی روایات به خاطر مانده و قابل انتقال خواهد بود. لذا روایات بسیاری در دست است که علی رغم اختلاف عبارات، معانی آنها واحد و مشترک است. وقوع چنین پدیده ای در حوزه ی حدیث، خود دلیل جواز نقل به معنی است، ضمن آن که تعبّدی که نسبت به الفاظ قرآن وجود دارد، در مورد سنّت در کار نیست و در شرایطی که معنای روایات قابل ضبط و حفظ باشد، از بین رفتن آن چه مقصود نیست، ضرری نخواهد داشت.(۴) لذا قاسمی پس از یادکرد موافقان نقل به معنی می نویسد: «الفاظ

صحابه در نقل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با یکدیگر اختلاف دارد. برخی از آنان حدیث را کامل نقل می کردند، برخی به نقل به معنای روایات بسنده می کردند و برخی هم به اختصار حدیث می پرداختند، لذا الفاظ روایات آنها نسبت به یکدیگر متفاوت است. این وسعت و رخصتی بود که آنان از آن استفاده کردند، مادام که حدیث به معنای مخالف خود تبدیل نمی گشت. نیز هیچ کدام از آنان به عمد دروغ نگفته اند، بلکه همگی در حد معانی شنیده های خود راست و درست گفته اند و این نهایت وسع آنان بود.»(۵)

۱- خطیب بغدادی، ۲۳۴؛ صباغ، ۱۴۲.

۲- همانجاها.

۳- اعظمی، ۱۶۳.

۴- نقل از ابوریه، ۸۰.

۵- قاسمی، ۲۲۱.

موافقـان نقـل به معنی در قسـمت دیگری از تلاـش هـای خود به نقـدهای مخالفـان نیز پاسـخ دادنـد. از جمله آن که نسبت به حـدیث: «نضّـر الله أمرآ سـمع مقالتی...» گفتند: این حدیث خود بیش از هر کلام دیگر دست خوش نقل به معنی شده، چون با عبـارات متفـاوتی که همگی معنـای مشترکی دارنـد در منـابع حـدیثی وارد شـده و حتّی خطیب بغـدادی خود دربـاره ی وجوه گوناگون این حدیث کتاب مستقلّی تألیف کرد.(۱) ضمن آن که به عقیده ی آنان مراد عبارت نبوی که می فرماید:

«ثمّ اداها کما سمع» ادای معانی و مقاصد حدیث است تا الفاظ و ظواهر آن.(۲)

و در پاسـخ به این اشـکال که نقل به معناهای مکرّر، چیزی از واقعیّت حـدیث بر جای نمی گـذارد. گفتنـد: جواز نقل به معنی مشـروط به انطبـاق معنـای حـدیث از وضـعیّت اوّلیه بـا وضـعیّت نهـایی آن است که در کتب ثبت شـده است. اگر معـانی یک حدیث به درستی ثبت و منتقل نگردد، نقل به معنی جایز نخواهد بود.(۳)

۶_ ۵ _ جمع بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط

پس از بیـان دیـدگاه های موافقان و مخالفان بایـد گفت: از آن جا که موافقان نقل به معنی از کمیّت بیشتری برخوردار بوده و ادله ی آنها اسـتوارتر از ادله ی مخالفان بود، از طرفی روایات به جا مانده از پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم کم و بیش متأثّر از نقل به معنی شده بود، عملا جواز نقل به معنی بر عدم آن ارجحیّت پیدا کرد، در نتیجه علمای اهل سـنّت به بررسـی ضوابط مناسب نقل به معنی پرداختنـد. چرا که هرگونه هرج و مرج در این زمینه به ایجاد تحریف شدیـد در روایات منجر می گشت و باید گفت: مخالفان نقل به معنی و موافقان آن در نقاط مشترکی نیز با هم تلاقی پیدا کردند. مثلا در شرایطی که قاضی عیاض به عنوان مخـالف نقـل به معنی گفته است: «شایسـته است که باب نقل به معنی بسـته شود تا آن که در نقل حـدیث شایسـتگی لازم نـدارد_ امّا تصوّر می کنـد که در این خصوص شایسته است - بر امر حدیث گویی تسلّط پیدا نکند»،(۴) ابن صلاح به عنوان موافق نقل به معنی گفت: «محدّثی که در صدد نقل به

معنـای شـنیده های خویش است، در صورتی که به معانی و مقاصـد الفاظ عالم و آگاه نباشـد و نیز نسـبت به معانی محال (که نسبت آن به شارع جایز نیست) خبیر و به مقـدار تفاوت الفاظ بصـیر نباشد، بی هیچ خلافی این کار برای او جایز نبوده و بلکه لازم است که حدیث را بدون هیچ تغییری با همان الفاظ اصلی روایت کند.»(۵)

ابن صـلاح به همین ترتیب نقل به معنی را برای آگاهان به معانی و مقاصد حدیث جایز دانسته و معتقد است که سیره ی سلف _ از صـحابه و تابعان و نیز بیشتر دانشـمندان _ برهمین منوال مسـتقر بوده است، به شـرط آن که راوی مطمئن و قاطع از انتقال معنای حدیث باشد. لذا می نویسد: «و الأصحّ جواز ذلک فی الجمیع إذا کان عالمآ

۱- خطیب بغدادی، ۲۳۷، نیز وجوه این حدیث را نک: همانجا، ۲۳۶ و ۲۳۷.

۲- صباغ، ۱۴۵.

۳- صباغ، ۱۴۷.

۴- نقل از صباغ، ۱۴۲؛ ابوریه، ۸۲.

۵- همو، ۳۲۲.

بمـا وصـفناه قاطعاً بانّه ادّی معنی اللفظ الّـذی بلغه و انّ ذلک هو الّـذی تشـهد به أحوال الصـحابه و السـلف الاوّلین و کثیراً ما ینقلون معنی واحداً فی امرٍ واحد بالفاظ مختلفه و ما ذلک الّا لانّ معوّلهم کان علی المعنی دون اللفظ.»(۱)

ابن صلاح در عین حال تذکّرات مفیدی هم به طالبان حدیث می دهد که در مقام نقل به معنی مدّنظر قرار بدهند. مثل آن که: اصولا نقل به معنی امری متعلّق به دوره های قبل از تدوین حدیث بوده و امروز که روایات در بطون کتب و تصانیف ثبت شده است، موضوعیّت چنـدانی نـدارد و دیگر آن که: راوی در مقام نقل به معنی باید از عباراتی اسـتفاده کند که احتیاط وی را در مقام نقل به معنی نشان دهد. مثل این که بگوید: چنین یا چنان عباراتی وارد شده که پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم فرمود و چنین سیره ای از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که ارباب لسان و آگاه ترین مردم به معانی کلام بوده اند نیز رسیده است.(۲)

۶_ ۶_ نقل به معنی در روایات شیعه

مسأله ی نقل به معنی در حدیث شـیعه نیز کم و بیش واقع شده است. امّا بین نقل به معنی در شیعه و اهل سنّت تفاوت کیفی و چشـمگیری وجود دارد. زیرا همان گونه که گذشت روایات نبوی در قرن نخست ماهیّت شـفاهی داشت و لذا مکرّر دچار نقل به معنی گشت. امّا در شیعه از یک طرف امامان علیهم السلام به موضوع کتابت و تدوین حدیث اهتمام وافر داشتند و اصحاب خود را اکیداً به آن سـفارش می کردند،(۳) و از طرف دیگر بـا بروز مشـکل نقل به معنی در دوره ی صادقین علیهما السـلام این

دو بزرگوار ضـمن تأکیـد بر ارجحیّت نقل به الفاظ و عـدم توسّل به نقل به معنی به صورت عمـدی، پدیـده ی نقل به معنی را تحـت کنـترل قرار داده و ضوابط آن را برای اصــحاب خـود تعییـن کردنــد. در ایـن خصـوص روایـات گونـاگونی بـه همراه توضیحات فقه الحدیثی برخی از شارحان وجود دارد که فشرده ای از آنها در این جا نقل می گردد:

۶_ ۶_ ۱_ ابوبصـیر گویـد: از امام صادق علیه السـلام درباره ی آیه ی: (فبشّـر عبادالّذین یسـتمعون القول فیتّبعون احسـنه)(۴) توضیح خواستم. آن حضرت فرمود: «در این آیه

مراد از عباد کسـی است که حـدیث را می شـنود و به نقل آن همان گونه که شـنیده، اقـدام می کند نه چیزی به آن اضافه می کند و نه چیزی از آن می کاهد.»(۵)

ابوبصـیر در حدیث دیگری ذیل آیه ی یادشده از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السـلام نقل می کند که: «هم المسلّمون لآل

۱- همانجا، ۳۲۲ و نیز جواز و شرایط نقل به معنی را نک: خطیب بغدادی، ۲۳۲_ ۲۳۷؛ عتر، ۲۲۸؛قاسمی، ۲۲۸ و صالح، ۸۰_ ۸۲.

۲- همانجا، ۳۲۲ با اندکی تلخیص؛ عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۳۰.

۳- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۵۱_ ۱۶۹.

۴- الزمر، ۱۸.

۵- کلینی، ۱/۵۱.

محمّد ۶إذا سمعوا الحدیث ادّوه کما سمعوه، لایزیدون و لا ینقصون.»(۱)

در توضیح هر دو حدیث باید گفت: در شرایطی که در تفاسیر شیعه و اهل سنّت «احسنه» به «احسن القول» تعبیر شده و نقش آن مفعول به دانسته شده است.(۲)

امّا به نظر می رسد که امام علیه السلام تفسیر دیگری از آیه به دست می دهد که مبتنی بر فرض جدیدی در مورد نقش «احسنه» است، آن فرض مفعول مطلق در نظر گرفتن «احسنه» یعنی «احسن الاتباع» است. زیرا بهترین شکل پیروی از یک سخن ــ خاصّه سخنان اهل بیت علیهم السلام ــ نقل بی کم و کاست آن سخن و سپس عمل به مضمون آن است که در پاسخ امام باقر یا صادق علیهما السلام به ابوبصیر مورد تأکید قرار گرفته است. به همین جهت کلینی و مجلسی این حدیث را در باب های «روایه الحدیث» و «آداب الروایه» آورده اند.(۳) و مخصوصاً مجلسی تأکید می کند که احادیث یادشده از قرائن

ارجحیّت نقل به الفاظ است.(۴)

۶ــ ۶ــ ۲ــ محمّدبن مسلم نقل می کند که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من از شما حدیث شنیده، امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می شوم. امام علیه السلام فرمود: «اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد.»(۵)

۶ــ ۶ــ ۳ــ داوودبن فرقد گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: من از شما احادیثی می شنوم در نظر دارم آنها را همان گونه که شنیده ام بازگو کنم، امّا نمی شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا در این موضوع عمدی داری؟» گفتم: نه. باز فرمود: «درصدد هستی که معانی را نقل کنی؟» گفتم: آری. امام فرمود: «پس اشکالی ندارد.»(۶)

ملاحظه می شود که مفاد این حدیث با حدیث قبلی برابر است در صورتی که امام صادق علیه السلام از محمّدبن مسلم هیچ پرسشی به عمل نیاورد و تنها فرمود: «إن کنت ترید المعانی فلا بأس» دلیل این مطلب آن است که محمّدبن مسلم از فقهای اهل بیت علیهم السلام و از اصحاب اجماع دسته ی نخست است.(۷) و نیازی به سؤال و

شرط گذاری برای او نبوده است.

۶ــ ۶ــ ۴ــ جمیل بن دراج نقل می کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «اعربوا حدیثنا فانّا قوم فصحاء»(۸)

مفهوم حدیث یادشده و ارتباط آن با بحث نقل به معنی در گرو توجّه به معنی یا معانی «اعراب» است. کلمه ی

۱- مجلسی، ۲/۱۵۸ به نقل از الاختصاص.

۲- از جمله نک: طبرسی، ۸/۷۷؛ زمخشری، ۴/۱۲۱؛ فخر رازی، ۲۶/۲۶۰.

۳- کلینی، ۱/۵۱؛ مجلسی، ۲/۱۵۸.

۴- مجلسی، ۲/۱۶۴و۱۶۵.

۵- کلینی، ۱/۵۱.

۶- همانجا.

۷- نک: طوسی، اختیار الرجال، ۱/۳۸۳_ ۳۹۶.

۸- کلینی، ۱/۵۲.

اعراب در اصل لغت به معنای ابانه و اظهار است.(۱) امّا در معنای اصطلاحی «اعراب الحدیث» سه احتمال قابل تصوّر است که

هر یک سهمی از تبیین درست حدیث و اظهار آن را به عهده دارد.این احتمالات عبارتند از:

۶_۶_۴_۱_ تلفّظ صحیح و بی کم و کاست عبارات حدیث، به طوری که حدیث به خطا و لحن ادبی و امور دیگری چون اختصار، تقطیع یا تقدیم و تأخیر دچار نشود. خطیب بغدادی باب مفصّلی را در «الکفایه» به این موضوع اختصاص داده و از قول بزرگان فن حدیث تعابیری نقل کرده که «اعراب» را در مقابل «لحن» به کار برده اند. مثل این سخن ابوجعفر که: «لا بأس بالحدیث إذا کان فیه اللحن ان یعربه.»(۲) یعنی: اشکالی در حدیث نیست. در صورتی که اگر خطایی در آن وجود

داشته باشد، ناقل به اظهار صورت صحیح آن اقدام کند.

۶_۶_۴_۲_ درک نقش کلمات حدیث، تشخیص درست مرجع ضمائر و دقّت در دقایق نحوی آن.(۳)

۶_۶_۴_۳_ واضح و شیوا بیان کردن معانی و محتوای حدیث که این معنا به بحث نقل به معنی ارتباط پیدا می کند و ظاهرآ همین معنا بیشتر مراد امام علیه السلام است. زیرا در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام وارد شده که: «إذا اصبت معنی حدیثنا فاعرب عنه بما شئت.»(۴) علاوه بر آن ذیل «فانّا قوم فصحاء» نشان می دهد که احادیث اهل

بیت علیهم السلام باید به گونه ای نقل شود که پیچیده و گنگ نشده و عوامل مخل به فصاحت کلمه یا کلام در آن وجود نداشته باشد.(۵) لذا یکی از شارحان می نویسد: «منظور امام

این است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده اید و در نتیجه می خواهید معانی حدیث را با الفاظ و تعبیرات خودتان بیان کنید، با تعبیرات فصیحی حدیث ما را بپرورانید تا حق سخن اداشده باشد. زیرا که ما خود مردمی فصیح و سخن دانیم و سخن مجمل و نامفهوم نمی گوییم.»(۶)

از روایات گذشته می توان اساس دیدگاه های امامان علیهم السلام در بحث نقل به معنی را به شرح زیر عنوان کرد:

الف) نقل به الفاظ روایات بر نقل به معنای آنها ارجحیّت دارد.

ب) نقل به معنای روایات امری مجاز است مشروط به آن که:

ب _ ۱. معانی ومقاصد روایات به درستی انتقال پیدا کند.

ب _ ۲. الفاظ و عبارات حدیث خلاف موازین ادبی نبوده و به عبارتی دیگر عاری از رکالت لفظی باشد.

و باید اضافه کرد که این تعلیمات همان است که بعدها در کتاب های علوم حدیث با عنوان شرایط و ضوابط

۱- ابن منظور، ۱/۵۸۸؛ انیس، ۲/۵۹۱؛ فجال، ۱/۱۲۰ و مجلسی، ۲/۱۶۳ که می نویسد: «الاعراب الابانهو الافصاح.»

۲- نک: همانجا/۲۲۹_ ۲۳۲.

۳- نک: عکبری در کتاب: اعراب الحدیث النبوی.

۴- مجلسی، ۲/۱۶۳.

۵- نک: هاشمی ۶_ ۱۱ و ۲۲_ ۲۷.

۶- بهبودی، گزیده ی کافی، ۱/۱۵۱.

نقل به معنی از ناحیه ی محدّثان مورد بحث قرار گرفت.(۱)

۶_ ۷_ پیامدهای نقل به معنی

اشاره

نقل به معنی اگرچه با شرایط جواز همراه باشد، معهذا پیامدهایی نسبت به اصالت حدیث ایجاد می کند که حدّاقل دو مورد آن عبارتند از:

۶_ ۷_ ۱_ پیامدهای ادبی _ بلاغی

تردیدی نیست که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از فصیح ترین افراد زمانه ی خود بوده و به گونه ای که اصطلاح شده: «هو افصح من نطق بالضاد»(۲) و امامان اهل بیت علیهم السلام نیز

همگی از موهبت فصاحت کلام برخوردار بوده اند.(۳) در نقل به معنی اصالت الفاظ و

عبارات حفظ نشده و معانی آنها با عبارات راویان نقل می گردد که قطعاً از جهت فصاحت و بلاغت به درجه ی عبارات پیشوایان معصوم علیهم السلام نمی رسد. لذا قابل مشاهده است که بسیاری از احادیث رسیده، خاصّه احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسلام، از نظر وضعیّت عبارات، معمولی بوده و دقایق خاصّی خصوصاً از جنبه های بلاغی ندارد. این نکته ای است که ادیب معاصر عرب مصطفی صادق رافعی به آن اشاره کرده و پس از ذکر محسّنات بلاغی سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که ماهیّتی وحی گونه دارد می نویسد: «آن گونه نیست که هرچه به عنوان حدیث و روایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد، از نظر الفاظ و عبارات منتسب به آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم باشد، بلکه بسیاری از روایات نقل به معنی شده است و الفاظ و عبارات آن به راوی انتساب دارد و به دلیل جواز نقل به معنی سیبویه و دیگر بزرگان نحو و لغت _ از کوفه و بصره _ در بحث های خود تنها به قرآن و منقولات صحیح رسیده از عرب، استشهاد می کردند.امّا اگر تدوین حدیث در صدر اوّل شایع بوده و راویان موفّق به کتابت و تدوین شنیده های خود از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باهمان کلمات و عبارات می شدند، زبان عرب شأن و منزلت دیگری پیدا می کرد.»(۴)

از دیگر پیامدهای ادبی نقل به معنی وقوع لحن و خطا در بین روایات بود به همین سبب بعدها این بحث در میان محدّثان به وجود آمد که آیا راوی حق دارد به تشخیص خود به اصلاح متن حدیث پرداخته و خطاهای آن را برطرف کند یانه و نیز آیا راوی حق دارد با صلاح دید خود به تقدیم و تأخیر اجزای حدیث بپردازد که البتّه پاسخ هر دو مورد از نظر محدّثان مثبت بود.(۵) لذا اوزاعی می گفت: «لابأس

باصلاح اللحن و الخطأ فی الحدیث.»(۶) در این خصوص شواهد زیادی وجود دارد که

۱- تفصیل را نک: مجلسی ۲/۱۶۳ و ۱۶۴؛ مامقانی، ۲/۲۴۵.

۲- مجلسی، ۲/۱۶۳؛ صالح، ۸۳.

۳- کلینی، ۱/۵۱ از قول امام صادق علیه السلام و مجلسی، ۴۵/۱۳۸ از قول امام سجّاد علیه السلام .

۴- ابوریه، ۱۰۸ به نقل از اعجاز القرآن و البلاغه النبویه. ناگفته نمانـد برخی از محقّقان عصـر حاضرکوشـیده اند که خصائص ادبی ـ بلاغی سـخنان رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم را در آثار خود نشان داده و از این جهت ازاصالت عبارات نبوی در آثار حـدیثی دفاع کنند. برای نمونه نک: صـبّاغ در کتابهای: «الحدیث النبوی،مصـطلحه، بلاغته، کتبه» و «التصویر الفنی فی الحدیث».

۵- صالح، ۷۸.

۶- نقل از ابوریه، ۱۰۹.

خطیب بغدادی در الکفایه و رامهرمزی در المحدّث الفاصل آنها را آورده اند.(۱)

۶_ ۷ _ ۲_ پیامدهای معنوی (فقه الحدیثی):

امّا مهم ترین پیامد نقل به معنی، انحراف در معنا و مقصود روایات و در نتیجه وقوع اضطراب در ناحیه ی سند و متن احادیث است.(۲) نقل به معنی یکی از

عوارض روایات به شمار آمده که اختلاف بسیاری از روایات، از آن ناشی می گردد و به گفته ی جزایری این موضوع به ایجاد اختلاف بین امّت اسلامی نیز انجامیده است.(۳) استفاده از رخصت نقل به معنی حتّی سبب پیدایش اختلاف بین محدّثان

بزرگی چون بخاری و مسلم شده است. زیرا مسلم در مقایسه با بخاری بیشتر مقید به کتابت و ضبط الفاظ روایات بود و به عکس بخاری بیش از مسلم به حفظ روایات و سپس نگارش آنها اشتهار دارد و در نتیجه بعضی از روایات خود رابه صورت نقل به معنی درج کرده در پاره ای روایات اختلاف او و مسلم و دیگر محدّثان قابل مشاهده است.(۴) ابوریه با آوردن مثال های مختلف دامنه ی نقل به معنی در روایات

اهل سنّت را نمایانده است.(۵) بنابراین تتبع، برخی از اعمال و سنن دینی مانند اذکار

تشهّد نیز از عارضه ی نقل به معنی مصون نمانده است و در عین حال این اذکار از ذکر صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عاری و تهی است و همین موضوع موجب اختلاف فتاوای بزرگان اهل سنّت نسبت به وجوب یا عدم وجوب صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (در نماز) شده است به طوری که ابوحنیفه و اصحاب او قائل به عدم وجوب صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شده اند و به عکس شافعی ذکر صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را از شرایط صحّت تشهّد اعلام کرده است.(۶)

۶_ ۸ _ نتایج فصل حاضر

۶_ ۸ _ ۱_ نقل به معنی از عوارض وارده بر احادیث است که ناشی از عدم کتابت سریع و به موقع روایات است.

۶_ ۸ _ ۲_ به دلیل مواظبت امامان شیعه:بر صیانت حدیث از نظر لفظ و معنی، نقل به معنی کمترین تأثیر را بر

۱- نک خطیب/۲۲۹، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸؛ رامهرمزی، ۵۲۴_ ۵۲۵ و نیز بنگرید به ابوریه، ۱۰۸؛ اللحنؤ والخطاء فی الحدیث و:۱۰

التقديم و التأخير فی الحديث و الزياده و النقص.

۲- حديث مضطرب حديثی است که متن يا سند آن به گونه های متعدّد روايت شده که امکان ترجيح يکياز صورت های آن بر صورت ديگر وجود ندارد. خواه اين اختلاف از ناحيه ی راويان مختلف باشد و خواهيک راوی حديث را به دو شکل روايت کند، منشأ ضعف در چنين حديثی به چگونگی حفظ و ضبطراويان ارتباط دارد. (تفصيل را نک: صالح، ۱۹۳_ ۱۹۸)

۳- ابوريه، ۹۷ به نقل از توجيه النظر.

۴- ابوريه، ۹۸ حديث نماز در بنی قريظه و نيز نک: صالح، ۸۶.

۵- همو، ۸۹_ ۹۶.

۶- همانجا، ۵۸. در مورد مثال های نقل به معنی در روايات شيعه نک: به غفاری، ۲۷۲ با عنوان کونالحديث لفظ المعصوم عليه السلام أو نقل بالمعنی، فصل دوم همين کتاب.

اصالت حدیث شیعه به بار آورد. ضمن آنکه صادقین علیهما السلام پیشگام در تعیین ضوابط نقل به معنای مجاز بوده اند.

۶_ ۸ _ ۳_ نقل به معنی از جهات ادبی و معنوی تأثیرهایی بر احادیث گذاشته است در عین حال به عنوان واقعیّتی اجتناب ناپذیر از نظر شیعه و اهل سنّت با شرایطی مجاز اعلام گردید که اهم این شرایط عبارتند از:

۶_ ۸ _ ۳_ ۱_ معانی روایات به طور کامل انتقال یابد.

۶_ ۸ _ ۳_ ۲_ عبارات احادیث از رکالت لفظی در امان مانده و برخوردار از فصاحت ظاهر باشد.

فصل هفتم: شناخت تاریخ و رابطه ی آن با فهم حدیث

اشاره

رابطه ی تاریخ و فهم و نقد حدیث

ص:۱۰۵

مقدّمه

یکی از مبانی فهم و نقـد حدیث بررسـی ارتباط آن با شـرایط تاریخی عصـر صدور حدیث است. شـرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسـی عصـر صـدور حدیث به طور عام و اسـباب صدور یا ورود احادیث به طور خاصّ، از عوامل مهم در فهم و نقد روایات بوده، در واقع از قرائن منفصل احادیث به شـمار می رونـد. بی توجّهی به ارتباط حـدیث و تاریخ، سـبب فهم ناقص بسـیاری از روایات شده که در این فصل به این موضوع پرداخته شده است.

۷ـ ۱ـ طرح مسأله

فهم حدیث در گرو توجه به شـرایطی است که هر یک از آن شـرایط به سـهم خود از پایه های فهم روایات است. یکی از این پایه ها توجّه به نقش تاریخ است که در فهم و نقد روایات بسـیار اثر دارد. مشروط به آن که تاریخ خود از قطعیّت و یا صحّت لازم برخوردار باشد. زیرا اخبار تاریخی ضعیف صلاحیّت لازم جهت فهم و نقد روایات را ندارد. به علاوه نقش تاریخ در فهم روایات خصوصاً اگر مراد تکیه بر سبب صدور روایات باشد، امر مطلقی نیست، زیرا بسیاری از روایات به صورت ابتدایی وارد شـده و سـبب خاصّی در ورود آنهـا متصوّر نیست ـ چنـان که در مورد قرآن نیز بسـیاری از آیـات فاقـد اسـباب النزول خاص است.(۱) ـ امّا وضع شمار معتنابهی از

روایات به گونه ای است که فهم مفاد آن در گروه توجّه به شـرایط فرهنگی و اجتماعی عصـر صـدور، و یا اطّلاع بر حادثه ای است که به صدور آن روایت منجر شده است. لذا تاریخ به دو شکل در فهم و نقد حدیث تأثیرگذار است که می توان از آنها به صورت های عام و خاص تعبیر نمود. این دو شکل عبارتند از:

۱. در نظرگرفتن شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر صدور حدیث.

۲. توجّه به سبب صدور ویژه ی هر حدیث.

۷ـ ۲ـ ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث

اشاره

بسـیاری از روایـات اعتقـادی، اخلاـقی، فقهی و... بـه گـونه ای اسـت که صـدور آنهـا همـاهنگی ویژه ای بـا شـرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصـر ورود حدیث دارد. به طوری که بی توجّهی به آن شـرایط موجب فهم ناقص از حدیث خواهد شد، در این زمینه مثال های فراوانی وجود دارد از جمله:

۷ـ ۲ـ ۱ـ حدیث «حسین منّی و أنا من حسین»

از رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم وارد شده است که درباره ی سـبط اصـغر خود فرمود: «حسـین منّی و أنا من حسـین. أحب الله من احبّ حسیناً حسینٌ سبط من الاسباط.»(۲) این

جمله به ظـاهر حکایت از یک رابطه ی عاطفی بین پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم و نواده ی او حسـین بن علی علیه السـلام دارد که قطعاً جای انکار نیست. امّا معنای اصـلی حـدیث واقعیّتی فراتر از بیان رابطه ی عاطفی بین رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم و امام حسـین علیه السلام را در بر دارد. به این صورت که حقیقت پیام حدیث آن گاه آشکار می گردد که در نظر گیریم که این حدیث پرده از انعقاد پیمانی بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام حسین علیه السلام برمی دارد.

به توضـیح دیگر، یکی از پیمان هایی که در دوران جاهلیت دایر بود و اسـلام هم آن را به رسمیّت شناخته و تأکید کرد، پیمان موالات بود. پیمان موالات به این صورت بود که بین دو نفر به طور خصوصی و صرف نظر از

۱- سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۷.

۲- ابن ماجه، ۱/۵۱؛ ترمذی، ۵/۶۱۷؛ مجلسی، ۴۳/۲۷۱ به نقل از کامل الزّیارات.

تعهّدات قومی و قبیله ای توافقی منعقد می گشت تا در گرفتاری ها و سختی های روزگار، خصوصاً حوادث غیرمترقّبه یار و پشتیبان هم باشند. یکی از صورت های این پیمان با این عبارت بود که طرفین به یکدیگر بگویند: «دمک دمی، هدمک هدمی، ثارک ثاری، اعقل عنك و تعقل عنی، اطلب بك و تطلب بی، ترثنی و ارث عنك» یعنی: خون تو خون من، شکست تو شکست من، خون خواهی تو خون خواهی من است. من بار غرامت تو را به دوش می کشم و تو بار غرامت مرا به دوش خواهی کشید، من به خاطر تو مأخوذ و قابل تعقیب خواهم بود و تو به خاطر جرایم من مأخوذ و قابل تعقیب خواهی بود. تو از من ارث می بری و من از تو ارث خواهم برد.(۱) صورت ساده پیمان یادشده همان

عبارت: «أنت منّی و أنا منک.» است که حکایت از نوعی اتّحاد روحی بین طرفین صاحب پیمان و تعهّدات متقابل آنان در مقابل یکدیگر دارد. به موجب روایات متعدّد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در بین مسلمانان نخستین بار این پیمان را بین خود و علی علیه السلام منعقد ساخت و سپس آن را با پیمان های مؤازرت و مؤاخات مستحکم نمود و بر اساس این پیمان ها بود که اوّلا علی علیه السلام بسیاری از مسؤولیّت های شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را عهده دار شده و به طور کامل به انجام رساند که از جمله ی آنها، اعلام آیات ابتدایی سوره ی برائت در جمع مشرکان _ و در واقع تبلیغ به جای پیامبر بود_(۲)

و دیگر اقامت در مدینه به جای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جریان جنگ تبوک است. ثانیآ آن حضرت در مواضع متعدد و به ویژه اوج خطرات تا حد جانفشانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مراقبت و دفاع نمود. چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در طول حیات خود از هیچ گونه دفاع و حمایت از علی علیه السلام دریغ نورزید. که شواهد آن در منابع تاریخی و روایی وجود دارد.(۳)

با چنین زمینه ای از مسائل فرهنگی و اجتماعی، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با گفتن «حسین منّی أنا من حسین» در واقع یادآور می شود که پیوند اتّحاد و یگانگی من با حسین علیه السلام محکم و استوار و حرمت من با حرمت او برابر و یکسان است. و نیز: «خون حسین خون من است، گوشت حسین، گوشت من است. هر که خون او بریزد، خون مرا ریخته و هر که گوشت او را بدرد، گوشت مرا دریده است، شکست حسین، شکست من است، هدر ساختن خون او هدرساختن خون من است، هر که حرمت حسین را بشکند حرمت من را شکسته و هر که خون او را حلال بشمرد، خون مرا حلال شمرده است. چنان که خون خواهی او خون خواهی من خواهد بود. جنگ با حسین جنگ با من است. آشتی با حسین آشتی با من است، هر که به روی حسین شمشیر کشد به روی من شمشیر کشیده و هر که دست حسین را با صلح و صفا بفشارد دست مرا به دوستی و صلح و صفا فشرده است.»(۴)

و نیز با چنین مفادی که از پیمان «حسین منّی و أنا من حسین» برمی آید، تعهّد دو جانبه ای بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و

۱- بهبودی، حسین منّی و أنا من حسین، ۳۱۹ به نقل از «المفصّل فی تاریخ العرب».

۲- ابن کثیر، ۲/۳۴۶؛ فخر رازی، ۱۵/۳۱۸؛ شوکانی، ۲/۳۳۴؛ آلوسی، ۱۰/۴۴؛ ابن حمزه دمشقی، ۱ /۳۷۹ نیز نک: مجلسی، ۳۵/۲۸۹_ ۳۱۲ در نزول سوره ی برائت.

۳- به طور نمونه نک: ترمذی، ۵/۵۹۱ و ۵۹۷.

۴- بهبودی، همانجا ۳۴۷.

امام حسین علیه السلام به وجود آمد که به موجب آن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روایات متعدّد بر فضائل و مناقب آن بزرگوار(۱) خاصّه مقام

پیشوایی و امامت وی(۲) تأکید فرمود و در مقابل حسین بن علی علیهما السلام نیز آن گاه که دین

جدّ خود را در خطر نابودی احساس کرد، با قیام شکوهمند خود به احیای دین و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اهتمام ورزید و همین موضوع را فلسفه ی قیام خویش اعلام نمود.(۳)

۷_ ۲_ ۲_ حدیث «الایمان أن یطاع الله و لا یعصی»

یکی از مسائل کلامی در عصر امامان علیهم السلام که تفسیرهای گوناگونی از ناحیه ی فرق اسلامی به خود دید موضوع ماهیت ایمان و رابطه ی آن با عمل بود،(۴) شواهد

تاریخی حاکی است که جدا از عقیده ی شیعه، درباره ی ایمان و عمل، حدّاقل سه بینش(۵) کاملا متمایز در قرن دوم وجود داشته که گزارش اجمالی آنها به قرار زیر

است:

۷_ ۲_ ۲_ ۱_ بینش خوارج: خوارج به انطباق کامل عمل و ایمان معتقد بوده و در این عقیده تا به آن جا پیش رفتند که مرتکبان معاصی را تکفیر کرده و مخلّد در آتش دانستند.(۶) برخی از آنان به همین ترتیب مخالفان خود را نیز مصداق بارز اهل

گناه و عصیان تلقّی کرده و از هیچ گونه تکفیر و کشتاری نسبت به آنان ابا نداشتند.(۷)

۷_ ۲_ ۲_ ۲_ بینش مرجئه: مرجئه به عنوان یکی از فرق کلامی در موضوع ارتباط «عمل و ایمان» عقیده ای کاملا متفاوت با خوارج ابراز داشتند. آنان قائل به جدایی ایمان از عمل شده و معتقد بودند که: «لاتضرّ مع الایمان معصیه کما...»(۸)

یعنی: گناه و کار زشت ضرری متوجّه ایمان نمی کند. چنین تفکّری در آن زمان موجب تقویت روحیه ی تساهل و تسامح در عمل به دستورات دینی و تا اندازه ای رواج اباحه گری و بی بند و باری شد. لذا بیش از هر کس دیگر صاحبان قدرت از این اندیشه جانبداری کردند.(۹)

۱- مجلسی، ۴۳/۲۶۱_ ۳۱۷ به نقل از مصادر گوناگون فریقین.

۲- کلینی ۱/۲۸۷.

۳- مجلسی، ۴۴/۳۲۹ در وصیّت معروف امام حسین علیه السلام به محمّدبن الحنفیه که: «... و انّی لم اخرج اشرآ ولا بطرآ و لا مفسدآ و لا ظالمآ و انّما خرجت لطلب الاصلاح فی امّه جدّی صلّی الله علیه وآله أرید أن آمربالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره جدّی و ابی علیّبن ابی طالب...».

۴- تفصیل این بحث را نک: فصل یازدهم همین کتاب.

۵- جهت آشنایی بیشتر با بینش های سه گانه ی خوارج، مرجئه و معتزله در اصول گوناگون فکری، خاصّهارتباط مسأله ی ایمان و عمل نک: شهرستانی، ۱/۵۰، ۵۲، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۵، صابری، ذیل عناوین خوارج،مرجئه و معتزله.

۶- شهرستانی، ۱/۱۰۶، اشعری، ۸۶، صابری، ۱/۳۳۹.

۷- شهرستانی، ۱/۱۰۹ در مورد ازارقه و نیز نک: اشعری، ۸۷ و صابری، ۱/۳۵۴.

۸- شهرستانی، ۱/۱۲۵.

۹- ولوی، ۲/۳۱۵؛ صابری، ۱/۹۹.

گفتنی است که عقیده ی مرجئه در اهل سنّت شباهت بسیاری با عقیده ی غلات در بین شیعه دارد. زیرا در بین غلات نیز روحیه ی تساهل و تسامح دینی حاکم بوده و آنان در انجام عبادات شرعی از جمله نماز، روزه، حج،... بسیار ضعیف و بی مبالات بودند و به همین سبب نیز مورد طرد و لعن امامان علیهم السلام خصوصآ امام صادق علیه السلام واقع شدند.(۱)

۷_ ۲_ ۲_ ۳_ بینش معتزله: معتزله در موضوع ارتباط ایمان و عمل عقیده ای بین خوارج و مرجئه عنوان کردند. آنان بر این عقیده بودند که مرتکب کبائر فاسق است و فاسق از نظر رتبه مرتبه ای بین مؤمن و کافر دارد.(۲) این همان اصل «منزله بین

المنزلتین» است که از اصول فکری معتزله به شمار می رود.(۳) به عقیده ی معتزله

فاسق با انجام توبه به مؤمن ملحق شده و با تخلّف از آن، در زمره ی کافران خواهد بود و محکوم به خلود در آتش است. زیرا همان گونه که وعده های الاهی قطعی است وعیدهای او نیز قطعی، عام و لایتغیر خواهد بود.(۴)

۷_ ۲_ ۲_ ۴_ بینش شیعه: در مقابل سه جریان فکری خوارج، مرجئه و معتزله امامان علیهم السلام شیعه بینش جدیدی عرضه داشتند که معرّف نگاه شیعیان به موضوع رابطه ی ایمان و عمل است. در روایات امامان علیهم السلام عمل از لوازم ایمان به شمار رفته و ارتکاب معاصی سبب زوال آن خواهد بود. طبق روایاتی که در این خصوص وارد شده مرتکب کبائر مؤمن نیست، چون در شرایطی حدّ الاهی بر او جاری می شود.(۵)

او مانند کسی است که لباس ایمان را از شخصیّت خود درآورده است.(۶) امّا در عین

حال مسلمان به شمار می رود، چون شهادتین را به زبان جاری کرده است. مسلمان نیز همواره بین مراتب ایمان و اسلام در نوسان است به طوری که صدور معصیت از جانب او موجب خروج از دایره ی ایمان و ورود به حوزه ی مسلمانی است و به عکس توبه موجب ارتقای او از درجه ی اسلام به ایمان خواهد بود.(۷)

۱- در روایتی فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: «جوان های خود را از فتنه ی غلات برحذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا راکوچک نموده و برای بندگان او ادّعای ربوبیّت می کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می آید او رانمی پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می کند و او را می پذیریم.» سؤال شد ای زاده یرسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چرا بدین گونه عمل می کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حجعادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الاهی نیست. در صورتی که مقصّر، چون بهشناخت رسید، عمل و اطاعت می کند.» (مجلسی، ۲۵/۲۶۵ به نقل از امالی طوسی) قابل ذکر است که امامصادق علیه السلام در بین فرق انحرافی تندترین موضع گیری را علیه مرجئه و غلات داشته اند. (کلینی، ۲/۴۱۰؛طوسی، اختیار الرّجال به رقمهای ۵۱۱_ ۵۸۱ در روایات مختلف و نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخحدیث شیعه،

۳۰۵_ ۳۱۲)

۲- اشعری، ۲۷۰.

۳- شهرستانی، ۱/۵۲؛ صابری، ۱/۱۵۹.

۴- شهرستانی، ۱/۵۰؛ اشعری، ۲۷۴ و ۲۷۶؛ صابری، ۱/۱۵۸.

۵- کلینی، ۲/۳۳ در روایت امام باقر علیه السلام .

۶- مجلسی، ۶۶/۹۰ در روایت امام باقر علیه السلام .

۷- کلینی، ۲/۲۷؛ مجلسی، ۶۶/۷۳؛ به نقل از توحید صدوق در روایت امام صادق علیه السلام .

پس از یـادکرد اهـم بینش هـای فکری در مسأله ارتبـاط ایمـان و عمـل، می تـوان معنـای حـدیث «الایمـان ان یعبـد الله و لا یعصی»(۱) از امام صادق علیه السلام را به درستی فهمید.

این حدیث ضـمن آن که تعبّد به احکام شـرعی و اجتناب از معاصـی را از لوازم ایمان به شمار می آورد، به نقد تفکّر خوارج، مرجئـه و معـتزله نیز نظر دارد. زیرا طبـق این عقیـده مرتکب کبـائر نه کـافر، نه مـؤمن و نه فـاسق بلکه غیرمـؤمن تلقّی شـده و با مسـلمان دانسـتن او، امید توبه و الحاق به مؤمنان درباره ی او وجود دارد، البتّه دیدگاه امام صادق علیه السلام به دیدگاه معتزله بیش از دیدگاه های خوارج و مرجئه نزدیک است.

۷_۲_۳_ حدیث «یجوز أن یقال لله انّه شیء قال نعم یخرجه من الحدّین حدّ التعطیل و حدّ التشبیه»

حسین بن سـعید گویـد: از امام جواد علیه السـلام سؤال کردنـد که آیا جایز است که بر خدا لفظ شـیء اطلاق شود؟ امام علیه السـلام فرمود: «آری چنین اطلاقی خداوند را از دو نسـبت ناروا خارج می کند: نسـبت تشبیه و نسـبت تعطیل (عدم شـناخت یا انکار خداوند).»(۲)

حدیث یادشده نیز ناظر به شـرایط فکری، فرهنگی ویژه ای صادر شده که تا به درستی شناخته نشود، قابل معنی نخواهد بود. به این منظور باید عقاید دو جریان «مشبهه» و «معطّله» درباره ی خداوند، صفات و افعال او به شرح زیر شناخته شود:

۷_ ۲_ ۳_ ۱_ عقیـده ی مشـبّهه: مشـبّهه یـا مجسّـِمه گروهی از مسـلمانان بوده انـد که در مسأله ی خداشناسـی قائل به تشبیه خـدای متعـال با پدیـده های مادی بوده و برای ذات مقدّسـش تصوّراتی شبیه موجودات داشـته انـد.(۳) گویـا که آنـان آیات متشابه قرآن

از جمله: (الرّحمان علی العرش استوی)(۴) و یا: (و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً)(۵) را

محکم انگاشته و طبق مفاهیم ظاهری این آیات برای خداوند جلوس و حرکت قائل می شدند. چنان که عبدالملک بن اعین در نـامه ای خطـاب به امـام صـادق علیه السـلام نوشت: «انّ قومـآ بـالعراق یصـفون الله بـالصوره و التخطیـط فان رایت _ جعلنی الله فداک_ أن تکتب إلیّ بالمذهب الصحیح من التوحید؟...»(۶) یعنی: «مردمی در عراق به سر می برند که خدا

را به شـکل و ترسـیم وصف می کننـد، اگر صـلاح می دانید _ خدا مرا قربانت کند_ روش درست خداشناسـی را برایم مرقوم دارید...» و امام پاسخ مناسبی برای او ارسال نمود.(۷)

۱- کلینی، ۲/۳۳.

۲- کلینی، ۲/۸۲ و نیز نک: همانجا، ۱/۸۵؛ مجلسی، ۳/۲۵۷_ ۲۶۷.

۳- صابری، ۱/۸۵ با عنوان و مشبهه، تشبیه و گونه های آن.

۴- طه، ۵.

۵- الفجر، ۲۲.

۶- کلینی، ۱/۱۰۰.

۷- پاسخ امام صادق علیه السلام به نامه ی عبدالملک بن اعین چنین بود که: «سألت رحمک الله عن التوحید و ماذهب إلیه من قبلک فتعالی الله الّذی لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر، تعالی عمّا یصفه الواصفون المشبّهونالله بخلقه المفترون علی الله، فاعلم رحمک الله انّ المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات اللهجلّ و عزّ فانف عن الله تعالی البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه هو الله الثابت الموجود تعالی الله عمّا یصفهالواصفوان و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان.» (کلینی، ۱/۱۰۰). که در این حدیث امام صادق علیه السلام هر دوتفکّر تشبیه و تعلیل به معنای نفی هرگونه شناخت توسّط عقل را انکار کرده است.

باید اضافه کرد که عقیده به تشبیه و تجسیم ویژه گروهی از مسلمانان ظاهرگرا بوده که بر الفاظ قرآن جمود کرده و قائل به هیچ گونه مجاز، کنایه، و... در قرآن نبوده اند،(۱) لذا از نظر آنان خداوند به مثابه شیئی در کنار سایر اشیاء بوده و خواصّ

موجودات مادی برای خداوند هم تسرّی داشته است.(۲)

۷_ ۲_ ۳_ ۲_ عقیده ی معطّله: معطّله گروه دیگری از مسلمانان بوده اند که نقش عقل را در شناخت پروردگار تعطیل کرده و از هرگونه اظهار نظر پیرامون خداوند (ذات یا صفات) خودداری می کردند.(۳) به نظر می رسد که این گروه فکری در مقابل

مجسّمه و معتزله قرا گرفته اند و این از برخی از شواهد تاریخی به جامانده به دست می آید. از جمله آن که وقتی از مالک بن انس درباره ی آیه ی: (الرّحمان علی العرش استوی)(۴) سؤال کردند او گفت: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهوله و الایمان به

واجب و السؤال عنه بدعه»(۵) یعنی: استوی معلوم است امّا کیفیّت آن مجهول

است. ایمان آوردن به آن واجب و سؤال کردن از آن بدعت است. و به این ترتیب راه را بر هر گونه تأمّل در این مسأله سد نمود.

پس از این توضیحات باید گفت: از مسائل مهم فکری در عصر امامان علیهم السلام به ویژه دوران امام صادق علیه السلام به بعد بحث درباره ی خداوند از نظر وجود و ماهیّت بوده است. در روایات امامان علیهم السلام همه جا بحث از وجود خداوند به خصوص از طریق توجّه به آثار و مخلوقات آن ذات مقدّس(۶) و نهی از غور در خصوص کیفیّت و

ماهیّت پروردگار است. در این شرایط یکی از بحث های مهم سخن از اطلاق واژه ی شیء بر خداوند بوده است. در روایات امامان شیعه:اطلاق لفظ شیء بر خداوند از آن جهت که ناظر بر اصل موجودیت خداوند در آفرینش است _ البتّه وجودی مطلق و نامحدود _ مانعی ندارد. همان گونه که دانشمندان بعدها بر این نکته تصریح کردند که: «الشیء مساو للموجود و انّ الوجود عین الشیئه»(۷) امّا اطلاق لفظ

۱- سعیدی روشن، ۱۱ با عنوان ظاهرگرایی و زبان یک وجهی.

۲- جهت اطّلاع بیشتر نک: صابری، ۱/۸۵_ ۹۳ با عنوان مشبّهه.

۳- قابل ذکر است که گرچه تعطیل عقل درباره ی ذات و صفات الاهی یک تفکّر است امّا نمی توان معطّلهرا یک فرقه ی رسمی مانند مرجئه یا معتزله دانست بلکه گاهی فرقه های رسمی، مخالفان خود را متّهم بهاندیشه ی تعطیل می کرده اند. در این خصوص نک: صابری، ۱/۷۸، ۱۲۰، ۱۵۵و۲۴۴.

۴- طه، ۵.

۵- نقل از آلوسی، ۱۶/۱۵۹.

۶- کلینی، ۱/۹۳.

۷- مجلسی، ۳/۲۵۸. نیز تفصیل را نک: حقانی زنجانی، شرح نهایه الحکمه علّامه طباطبایی، ۶۳ با عنوان:شئیت با وجود ملازم است.

شیء بر خداونـد، در صورتی که نـاظر بر مـاهیّت خاصـی دربـاره ی پروردگـار بوده و زمینه سـاز تشبیه و تجسـیم گردد، امری ناپسـند خواهـد بود. لـذا امام صادق علیه السـلام در پاسـخ زنـدیقی که از وی درباره ی چیستی خداوند سؤال کرد فرمود: «هو شیء بخلاف الاشـیاء أرجع بقولی إلی اثبات معنی و انّه شـیء بحقیقه الشیئه غیر انّه لا جسم و لا صوره و لا یحسّ و لا یجسّ و لا یـدرک بالحواس الخمس لا تـدرکه الاوهام و لا تنقصه الدهور و لا تغیّره الازمان.»(۱) یعنی: «او چیزی است برخلاف اشیاء دیگر. سخن من بازگشتش به

اثبات معنایی در مورد خداوند دارد (و بدان که) او چیزی است به حقیقت معنای چیز، جز این که جسم نیست، صورت نیست، دیـده نشود، لمس نگردد و به هیچ یک از حواس پنج گانه در نیاید، خاطره ها درکش نکنند و گذشت روزگار از او نکاهد و سپری شدن زمان دگرگونش نسازد.» و امام رضا علیه السـلام نیز طبق آیه: (قل ایّ شـیء اکبر شهاده قل الله...)(۲) اطلاق لفظ شیء را بر خداوند جایز دانست.(۳)

با توضیـحاتی که گـذشت، اکنون حدیث: «یجوز أن یقول لله انّه شـیء...» دیگر ابهامی نداشـته و از هر جهت مفاد آن واضح و روشن است.(۴)

۷_۳_ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن

اشاره

نوع دیگر از حضور تاریخ در فهم احادیث، توجّه به سـبب صدور روایات است. به عقیده ی حدیث پژوهان در صدور بسیاری از روایات، علل و حوادثی در کار بوده که آشـنایی با آنها رابطه ی مستقیمی با فهم حـدیث دارد. چنان که بلقینی گفته است: «فبذکر السبب یتبین الفقه فی المسأله»(۵) علاوه بر فهم درست روایات،

شناخت زمینه های صـدور روایات فوایـد متعـدّدی دارد که برخی از محقّقان به آن پرداخته اند.(۶) علـل و حوادث مربوط به صدور روایات را اصطلاحآ اسباب صدور یا

اسـباب ورود حـدیث می نامنـد. برخی از محقّقـان معتقدنـد که اسـباب صـدور روایـات خود از سه طریق قابل شـناسایی است: نخست آن که در صدر بسـیاری از روایات به سـبب صدور آن صریحآ اشاره شده است. دیگر آن که سیاق بسیاری از روایات بر سـبب صـدور آن دلالـت می کنـد و بالاـخره این که صـدور برخی از روایـات به وسـیله ی روایات دیگر ذکر شـده و از آن فهمیده می شود.(۷) برخی از دانشمندان با تألیف کتبی

به جمع آوری سـبب صدور روایات _ به شـکل محدود یا مفصل _ دست یازیده اند که از همه معروفتر سـیوطی در «اللمع فی اسباب الحدیث» و ابن حمزه دمشقی در «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف»

۱- کلینی، ۱/۸۳؛ مجلسی، ۳/۲۵۸ به نقل از احتجاج طبرسی.

۲- الانعام، ۱۹.

۳- مجلسی، ۳ / ۲۶۳ به نقل از توحید صدوق.

۴- اطّلاع بیشتر از تطبیق عنوان شیء بر خداوند و فقه الحدیث آن را نک: مجلسی، ۳/۲۵۷_ ۲۶۷.

۵- نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۳۴۴.

۶- اسماعیل احمد،۱۱_ ۱۷؛ صفاری، ۱۲۰_ ۱۲۴.

۷- ابن حمزه دمشقی ج ۱، مقدمه و نیز نک: اسماعیل احمد، ۱۸_ ۲۰.

هستند.(۱) شیخ صدوق نیز در

دو کتاب «معانی الاخبار» و «علل الشرایع» به نقل سبب صدور بسیاری از روایات پرداخته است. مطالعه ی کتاب اخیر به طور خاص نقش سبب صدور روایات در فهم بهتر آنها را مشخّص می سازد. ذیلا به نقل سبب صدور چند حدیث و بررسی رابطه ی آنها با فهم بهتر همان روایات مبادرت می شود.

۷_۳_۱_حدیث منزلت «أنت منّی بمنزله هارون من موسی إلّا انّه لا نبی بعدی»

ترمذی با ذکر سند از سعدبن ابی وقاص نقل می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یکی از جنگ ها علی علیه السلام را به جای خود در مدینه قرار داد. علی علیه السلام عرض کرد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیا مرا با زنان و کودکان تنها می گذاری؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ او فرمود: «امّا ترضی أن تکون منّی بمنزله هارون من موسی إلّا انّه لانبوه بعدی»(۲)

و در حدیث دیگری که جابر نقل می کند آمده است که: علی علیه السلام در ملاقات با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض کرد: «یا رسول الله یقول النّاس: خذل ابن عمّه» و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با دل جویی از علی علیه السلام او را به مدینه بازگرداند و فرمود: «امّا ترضی أن تکون منّی بمنزله هارون من موسی إلّا انّه لا نبی بعدی.»(۳)

امّا تنها جنگی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از بردن علی علیه السلام خودداری کرد و او را به جای خود در مدینه قرار داد، جنگ تبوک در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود که منافقان قدرت گرفته و مترصّد فرصتی بودند که در غیاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان، مدینه را در اختیار بگیرند.(۴) این معنا از حدیث سومی در این خصوص به

دست می آید که در آن سعدبن ابی وقاص برای سعیدبن مسیّب می گوید به این صورت که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فرمود: «در مدینه بمان.» علی عرض کرد: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تاکنون به جنگی عزیمت نکرده ای که مرا جانشین خود سازی.» امّا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ علی علیه السلام فرمود: «انّ المدینه لاتصلح الّا بی أو بک و أنت منّی بمنزله هارون من موسی إلّا انّه لا نبی بعدی.»(۵) یعنی: «کار مدینه جز با وجود من یا تو به

سامان نمی رسد و تو در نزد من همانند هارون نزد موسی هستی جز آنکه بعد از من پیامبری در کار نخواهد بود.»

حدیث منزلت، با توجّه به سبب صدور یادشده، پیامی جز صلاحیّت علی علیه السلام در جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ندارد. این پیام وقتی بهتر فهمیده می شود که در نظر بگیریم حضرت موسی نیز به هنگام عزیمت به کوه طور هارون را به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین نمود. چنان که قرآن می فرماید: (و واعدنا موسی ثلاثین لیله و اتممناها بعشر

۱- سیوطی در نوع ۸۹ تدریب الراوی که با عنوان «معرفه اسباب الحدیث» نگاشته است از دو نفر ازپیشگامان این فن به نام های ابوحفص العکبری (م ۳۳۹) و ابوحامد عبدالجلیل جوباری_ که صاحبتصنیف در اسباب صدور حدیث بوده اند_ خبر می دهد که البتّه آثار این دو نفر به دست نرسیده است. (همو،التدریب الراوی، ۲/۳۴۳ و نیز اسماعیل احمد، مقدّمه اللمع، ۲۸.

۲- همو، ۵/۵۹۶.

۳- ابن المغازلی، ۱/۸۷.

۴- حسنی، ۶۴۴.

۵- ابن مغازلی، ۱/۹۳ و نیز امینی، ۵/۳۲۹.

فتم میقات ربّه أربعین لیله و قال موسی لاخیه هارون اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتّبع سبیل المفسدین)(۱)

۷_ ۳_ ۲_ حدیث «اللهمّ استجب لسعدٍ اذا دعاک»

ترمذی در باب مناقب سعدبن ابی وقاص دو روایت نقل کرده که طبق آن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم درباره سعدبن ابی وقاص دعا کرده و فرمود: «اللهمّ استجب لسعدٍ إذا دعاك»(۲) با توجّه به اینکه حدیث در سنن ترمذی فاقد سبب صدور است انسان

تصوّر می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره سعد به شکل مطلق دعا فرموده و احتمالا سعد به سبب این دعا مستجاب الدعوه شده است. در صورتی که مراجعه به سبب صدور این حدیث مطلب دیگری را روشن می سازد و آن اینکه دعای سعد که شایسته ی اجابت بوده است، دعای او در جنگ بدر و در جریان دفاع از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. به این صورت که مطابق نقل طبرانی: «به سعدبن ابی وقاص گفته شد: کی دعایت مستجاب گردید؟ گفت: در جنگ بدر، من در پیش روی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تیراندازی می کردم و چون تیر را در چلّه ی کمان می گذاشتم می گفتم: خدایا پایشان را بلرزان و دلهایشان را هراسان کن و با آنان چنین و چنان کن. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم می فرمود: خدایا دعای سعد را مستجاب گردان.»(۳)

۷_ ۳_ ۳_ حدیث «افطر الحاجم و المحجوم»

در روایات اهل سنّت از طرق متعدّد وارد شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم.»(۴) این در شرایطی است که احادیث فراوان دیگری

هم در منابع اهل سنّت وارد شده که حجامت، شکننده ی روزه نیست. یکی از این روایات هم به این قرار است که: «عن أبی سعید الخدری انّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: ثلاث لایفطرن الصائم: الاحتلام و القییء و الحجامه».(۵)

و نیز آمده است که ابن عبّاس می گفت: «احتجم النّبی و هو صائم».(۶) تعارض

این دو دسته از روایات موجب شده که برخی از محقّقان اهل سنّت حکم به رابطه ی نسخ داده و حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» را منسوخ اعلام کنند.(۷)

برخی دیگر تلاش کرده اند که به طریقی بین احادیث یادشده را جمع کنند به این صورت که حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» خاصّ افرادی است که از جهت بنیه ی جسمانی ضعیف بوده و طاقت حجامت در حال روزه

۱- الاعراف، ۱۳۸.

۲- ترمذی، ۵/۶۰۷ حدیث ۳۷۵۱.

۳- طبرانی، ۱/۱۴۳.

۴- بخاری، ۳/۷۸؛ ابوداوود، ۲/۳۰۸؛ ترمذی، ۳/۴۴ ؛ ابن ماجه، ۱/۵۳.

۵- ابن شاهین، ۲۰۸.

۶- بخاری، ۳/۷۹.

۷- ابن شاهین، ۲۰۹؛ ابن صلاح، ۱۶۶ و ۱۶۷ با عنوان: معرفه ناسخ الحدیث و منسوخه.

را ندارند.(۱) به عنوان

نمونه ثابت زمانی از انس بن مالک سؤال می کند که آیا شما نسبت به حجامت در حال روزه کراهت دارید و او گفت: خیر مگر به خاطر ضعف و کسالت،(۲) امّا مراجعه

به دسته ای دیگر از روایات که شیعه و سنّی هر دو در کتاب های خود آورده اند نشان می دهد که حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» نه در شمار منسوخات بوده و نه در مقام تخصیص وارد شده است. از جمله آن که عبدالله ربعی گوید: از ابن عبّاس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه دار جایز است؟ او گفت: آری. تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم: پس معنای حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چه می شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عبّاس گفت: روزه ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز دروغی بستند، نه به دلیل عمل حجامت.(۳)

۷ _ ۳ _ ۴ _ حدیث «الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف»

ابان بن احمر گوید: یکی از دوستان ما در خصوص شیوع بیماری طاعون در شهر خود از امام هفتم علیه السلام سؤال کرد که آیا می توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد باز می توانم از آن جا نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن شخص مجدّداً سؤال کرد که اگر طاعون در سرای ما وارد شده باشد و من در آن سرا زندگی کنم آیا می توانم به ترک خانه ی خود اقدام کنم؟ و حضرت مجدّداً پاسخ فرمود: «آری.» من گفتم: امّا ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت می کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف.» یعنی فرار از طاعون در حکم فرار از جنگ و جهاد است. امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این مطلب را در خصوص سربازانی فرمود که در مرزها به جهاد با دشمنان مشغول بودند. در این میان طاعون شایع شده و سربازان شروع به تخلیه ی اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص آنها فرمود که: «فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است.»(۴)

۷ _ ۳ _ ۵ _ حدیث «مات رجل من الانصار و ترک دینارین»

ابان نقل می کند که یکی از اصحاب در محضر ابوالحسن امام کاظم علیهما السلام این پرسش را طرح نمود که: شنیده ایم مردی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفت و تنها دو دینار از خود به یادگار گذاشت، امّا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی او فرمود: او مال زیادی از خود باقی گذاشت. امام فرمود: «او شخصی بود که به نزد اهل صفه (که خود جمعیّتی فقیر بودند) رفته و از آنها گدایی می کرد و در همان حال از دنیا رفت و دو دینار از خود باقی گذاشت. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی او چنین جمله ای فرمود.»(۵)

۱- ابن شاهین، ۲۱۰.

۲- بخاری، ۳/۷۹.

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۳۱۰؛ ابن شاهین، ۲۱۰. ضمناً اختلافات شدید فقهای اهل سنّت در باره یجواز یا کراهت حجامت در ماه رمضان را نک: همانجا، ۲۱۱ و ۲۱۲.

۴- صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۳.

نزدیک به این حدیث روایت دیگری وارد شده که در آن راوی از امام صادق علیه السلام در خصوص مقدار زکاتی که شخص (می تواند) دریافت کند سؤال کرده و در ضمن سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را یادآور شد که: «هرکس دو دینار بر جای گذارد، پیشانی اش را با آن داغ می نهند.» امام فرمود: این درباره کسانی بود که میهمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بودند و چون شب می شد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او (مهمان) می فرمود: «برو و خود را با این غذا سیر کن و چون صبح می شد، مبلغی می داد و می فرمود: برای خود صبحانه ای تهیّه کن.» و از این نمی هراسیدند که بدون صبحانه و شام به سر برند. در این میان مردی دو دینار اندوخت و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره اش این جمله را فرمود. وگرنه مردم هزینه ی یکساله خود را یکباره دریافت می کنند. پس هرکس می تواند مخارج یکساله ی خود و خانواده اش را بگیرد.»(۱)

۷_ ۴_ ارتباط تاریخ با نقد حدیث

اشاره

علاوه بر رابطه ای که تاریخ با فهم حدیث دارد، از این عامل جهت نقد روایات نیز می توان بهره گرفت. و به طور کلّی تاریخ از دو جهت در نقد روایات کارآیی دارد که عبارت از جهات اثباتی و انکاری است.

۷_ ۴_ ۱_ نقش تاریخ در اثبات روایات

مقصود از جهت اثباتی، بررسی امکان صدور یک حدیث یا مجموعه ای از روایات با تکیه بر شرایط تاریخی عصر صدور آن حدیث یا روایات است. به عنوان مثال از صادقین علیهما السلام روایات متعدّدی در نفی رأی و قیاس(۲) صادر شده است.(۳) حال

با دانستن شرایط فرهنگی عصر صادقین علیه السلام از جمله وجود نحله های گوناگون فقهی و کلامی آن روزگار و انحراف بسیاری از آنان از سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در نتیجه ظهور فتاوای مذهبی بر مبنای رأی و قیاس، اصالت روایات صادقین علیه السلام در تخطئه ی رأی و قیاس و تأکید آن دو بزرگوار در ارجاع مسائل دینی به کتاب و سنّت(۴) نتیجه گیری

می شود و این موضوع صرف نظر از تواتر معنوی این روایات و تأیید مفاد آنها با روایات سایر امامان علیهم السلام است و نیز با پی بردن به شرایط اجتماعی عصر امام علی علیه السلام در رشد روحیه ی دنیاگرایی مردم _ که یکی از نتایج خلافت خلفای سه گانه بود_ سر تأکیدهای امام علی علیه السلام در زهدورزی نسبت به دنیا و اعراض از مطامع آن _ که شواهد متعددی در نهج البلاغه دارد_ به دست می آید.(۵)

۷_ ۴_ ۲_ نقش تاریخ در انکار برخی از روایات و وقایع

تاریخ صحیح عاملی مناسب جهت انکار برخی از روایات و وقایع است که به عنوان حدیث یا واقعه ای طبیعی

۱- همانجا.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۹۳، ۹۴، ۱۳۰، ۲۴۶_ ۲۵۰.

۳- نمونه ها را نک: کلینی، ۱/۵۴_ ۵۹.

۴- کلینی، ۱/۵۹و۶۹.

۵- نمونه ها را نک: سیّد رضی، خطبه/۱۴۹، ۱۸۵ و نامه ی ۴۵.

خـود را تثبیت کرده و گـاه در دل جوامع بزرگ روایی قرار گرفته انـد. و چه بسـا روایـاتی که در منـابع روایی وجود دارد که چون بـا عیـار تاریـخ سـنجیده شود، جعـل و وضع آنها نتیجه گیری می شود. به عنوان نمونه بخاری و مسـلم از ابوهریره روایت کرده انـد که: «رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم در یـک نماز (سه یا چهار رکعتی) دو رکعت نماز خوانـد و سـلام داد، سپس برخاست و به سوی تخته ای که در مسـجد بود و در حال سخنرانی به آن تکیه می کرد، رفت و در آن جا ایستاد و... در این موقع ذوالیدبن برخاست و عرضه داشت که: «یا رسول الله انسیت أم قصـرت الصـلاه» یعنی: ای رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سلم نماز را فراموش کردی یا نماز کم و دو رکعتی شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نه، فراموش کردم و نماز کم نشـده است. لـذا رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم به محراب بازگشت و باقی رکعات را به جا آورد و بعد هم دو سجده سهو را انجام داد.(۱) در نقد این روایت چنان که سیّد مرتضی عسکری توضیح داده است:

«ذوالیـدین در سال دوم هجری در جنگ بـدر به شـهادت رسـید و ابوهریره در سال هفتم از یمن به مـدینه آمد و اسـلام آورد. حال چگونه ممکن است که ابوهریره بتواند ناقل حادثه ای متعلّق به سال دوم هجری یا قبل از آن باشد؟»(۲)

البتّه نقد تاریخی حدیث یادشده صرف نظر از نقد همین حدیث با مبانی دیگر از جمله سنجش حدیث با عقل و قرآن است.

۷_ ۴_ ۳_ آسیب شناسی نقد تاریخی حدیث

به طوری که قبلاـ گـذشت، تاریـخ در شـرایطی صـلاحیّت نقـد روایات و وقایع را دارد که از قطعیّت و صـحّت لازم برخوردار باشد. لذا نقد تاریخی حدیث با همه ی محسّـناتی که دارد، در عین حال کاری خطیر و ظریف است، زیرا در پاره ای از نقدها، تاریخ نمایی ملاک نقد حدیث قرار می گیرد نه تاریخ اصیل و قطعی. به عنوان مثال برخی از مخالفان نهج البلاغه تلاش کرده انـد با بهره گیری از تاریـخ، صـحّت انتساب بسـیاری از مطالب نهـج البلاغه را با سؤال جـدّی مواجه سازنـد. به عقیـده ی آنان وجود «سـجع و آرایه های لفظی در نهـج البلاغه»، وجود «تقسـیمات عـددی و ذکر احتمالات منطقی در سـخنان امام علی علیه السـلام »، «وصـفهای دقیق نهـج البلاغه از موجوداتی چون طاووس، خفاش، ملخ و مورچه» و بالاخره برخی از مباحث محتوایی نهـج البلاـغه مثل دعوت به زهـد و بی اعتنایی به دنیا و نیز ذکر پاره ای از مباحث کلامی ماننـد «وصـی» و «وصایت» در اثبات حقّانیّت علی علیه السـلام در جانشـینی پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و آله و سلم همگی از مسائلی است که ذکر یا طرح آنها در قرن نخست هجری در جزیره العرب و در بین مسـلمانان متداول نبوده است. امّا اتّفاقاً با بررسـی تاریخ صحیح روشن می گردد که همه ی ویژگی های یادشده نسبت به نهج البلاغه، مواردی اصیل و حقیقی بوده و نافی انتساب محتوای نهج البلاغه به علی علیه السلام هم نیست. بلکه در این گونه تشکیک ها تاریخ نمایی جای خود را به نقد تاریخی داده است.(۳)

۱- نیشابوری، ۱/۴۰۳؛ بخاری، ۱/۶۶ و نیز نک: عسکری، ۱/۲۴۴ به نقل از سایر مصادر حدیثی اهلسنّت.

۲- عسکری، نقش ائمّه در احیاء دین، ۱/۲۴۵.

۳- جهت اطّلاع بیشتر از شبهه های یادشده و پاسخ های آن نک: ابن ابی الحدید، ۱/۱۲۶، ۱۵؛ ۷/۱۸۴؛ ۹/۲۷۰؛ آل یاسین، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱؛ حسینی خطیب، ۱/۱۲۱ _ ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴ و نیزمعارف، روش های ابن ابی الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، ۱۴۸ _ ۱۵۵.

۷ـ ۵ ـ نتایج فصل حاضر

۷ـ ۵ ـ ۱ـ تاریخ به دو صورت عام یعنی: توجّه به شرایط فرهنگی عصر صدور حدیث و خاصّ یعنی در نظر گرفتن سبب صدور یا سبب ورود حدیث در فهم مقصود روایات مؤثّر بوده و مدخلیّت دارد.

۷ـ ۵ ـ ۲ـ تاریخ عنصری کارآمد در نقد حدیث به شمار می رود، به شرط آن که این عنصر خود از صحّت و قطعیّت لازم برخوردار باشند.

۷ـ ۵ ـ ۳ـ نقش تاریخ در فهم و نقد حدیث، نقشی مطلق نیست زیرا:

اوّلا ـ بسیاری از روایات صدور ابتدایی داشته و وابسته به سبب صدور ویژه نیست.

ثانیاً ـ توجّه به شرایط تاریخی صدور حدیث و نیز اسباب ورود روایات ضرورتاً به معنای نسبیت گرایی در فهم روایات نیست.

فصل هشتم: گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان علیهم السلام

اشاره

ص:۱۱۸

مقدّمه

درصد قابل توجّهی از روایات معصومان علیهم السلام در تبیین و توضیح واژگان وارد شده است. با بررسی این روایات روشن می شود که توضیحات معصومان از واژگان، چه واژگان قرآن و چه واژه های دیگر روایات، از یک نوع نبوده، بلکه از تنوّع خاصّی برخوردار است. پاره ای از توضیحات از سنخ معناشناسی لغوی، پاره ای از مقوله ی تبیین و تفسیر، در مواردی نیز از نوع بیان تأویلی و یا گونه های دیگر است. در این فصل شناسایی گونه های مختلف تبیین واژگان در روایات معصومان علیهم السلام و در کنار آن توسعه ی معانی کلمات در این روایات مد نظر قرار گرفته است.

۸_۱_طرح مسأله

یکی از مبانی فهم حدیث توجّه به معنای درست مفردات موجود در متن حدیث است. طبعاً هر کلمه ای در معنای خاصّی وضع شده که آن معنا وضع اوّلیه ی آن کلمه خواهد بود. امّا با گذشت زمان، برخی الفاظ دچار تحوّل شده و معانی جدیدی به هم خواهند زد که آن معانی نسبت به معانی اوّلیه، معانی مجازی تلقّی خواهند شد. در کنار تطوّر طبیعی معانی واژه ها که در هر زبانی قابل مشاهده است ــ و در علوم بلاغت با بحث علاقه ها قابل ردیابی است ــ گاه پاره ای از الفاظ با ورود به حوزه های گوناگون علوم و فنون از معانی خاصّی برخوردار می شوند که آن معانی را معانی اصطلاحی نسبت به آن علم و یا فن گویند. این موضوع در حوزه ی مفاهیم دینی نیز قابل مشاهده است و بحث حقیقت شرعیه یا متشرعه در برابر حقیقت لغویه نسبت به الفاظی مطرح است که در لسان شارع یا اهل شرع معنای ویژه ای یافته اند و در دلالت بر آن معنای شرعی، در برابر معنای لغوی، حقیقت ثانویه شده اند.(۱) به عنوان مثال الفاظ «صلاه»، «زکاه» و «حج» از حیث لغوی، به

ترتیب در معانی دعا و نیایش، رشد و نمو، و قصد و آهنگ به کار رفته اند. امّا همین کلمات در اصطلاحات دینی بر گونه هایی از عبادات از جمله نماز، نوعی انفاق مال در راه خدا و زیارت خانه ی خدا در ماه های حج،(۲) تطبیق و به تدریج در همین

معانی به کار رفته اند.(۳) به عنوان نمونه ای دیگر می توان به لفظ «سنّت» اشاره کرد که

۱- نک: فیض، ۹۳.

۲- (الحج اشهر معلومات) (البقره، ۱۹۷)

۳- نک: ذهنی تهرانی، ۱/۱۱۳.

گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، امّا در حوزه های مختلف علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه و علم کلام دارای معانی متفاوتی است که محقّقان در آن باره سخن گفته اند.(۱) در آموزه های دینی توجّه به معانی

گوناگون کلمات _ که موجب تفاوت معانی کلام و عبارات خواهد شد_ با افقهیت طالب حدیث برابر شده است به این صورت که، داوودبن فرقد گوید: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمه لتنصرف علی وجوه، فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لایکذب.»(۲)

یا در سخن دیگری از امام صادق علیه السلام خطاب به ابراهیم کرخی آمده است: «و لا یکون الرجل منکم فقیهآ حتّی یعرف معاریض کلامنا و ان الکلمه من کلامنا تنصرف علی سبعین وجهآ لنا من جمیعها المخرج.»(۳) امّا با توجّه به موضوع شناخت معانی واژگان

و تأثیر آن در فهم آیات و روایات _ به طوری که از روایات پیش گفته روشن می شود_ بخشی از مساعی امامان علیهم السلام به ویژه صادقین علیهما السلام توجّه دادن به معانی صحیح کلمات بوده است. این مساعی خود از طرق مختلف بیانی به ظهور رسیده که در این مقاله به اهم آنها اشاره می شود.

۸ _ ۲_ بیان تفسیری یا ظاهری

اشاره

به عقیده ی برخی از محقّقان تفسیر عبارت است از بیان مفاد استعمالی کلام و آشکار نمودن مراد متکلّم از آن بر مبنای ادبیات زبان و اصول عقلایی محاوره که در این تعریف تفسیر را می توان بیان ظاهری کلام نیز به شمار آورد.(۴) حال با چنین

تعریفی می توان گفت: روایاتی که از معصومان در معناشناسی واژگان قرآن یا احادیث وارد شده بعضآ به بیان «مفهوم ظاهری» یا بیان «مصداق ظاهری»(۵) واژگان

پرداخته است. البتّه دو اصطلاح یاد شده _ که در حوزه ی بیان تفسیری مورد ملاحظه قرار می گیرد _ در برابر مفهوم باطنی و مصداق باطنی به کار می رود که به حوزه ی بیان تأویلی ارتباط داشته و در ادامه از نظر خواهد گذشت.

در تفاوت دقیق «مفهوم ظاهری» و «مصداق ظاهری» می توان به عنوان نمونه به واژه ی «کبائر» اشاره کرد که در

ص:۱۲۰

۱- از جمله نک: عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۴_ ۲۰ و قرضاوی، ۹_ ۱۵.

۲- شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرماید: «شما آگاه ترین مردم خواهید بود آن گاه که معانی سخنان ما را ؤدرک کنید. هر کلمه ای از جهت معانی به وجوهی قابل انصراف است و انسان در صورتی که بخواهدمی تواند کلمه را به معانی مختلفی بر گرداند، بدون آن که دروغی گفته باشد.» (شیخصدوق،معانی الاخبار،۱)

۳- احدی از شما به مرز فقاهت نمی رسد مگر آن که سخنانی از ما که بر سبیل تعریض وارد شده را،بشناسد (گاه) کلمه بر ۷۰ معنا قابل انصراف است که هر معنای آن وجهی دارد. (همانجا، ۲)

۴- نک: بابایی، ۲۳_ ۲۴.

۵- در معناشناسی «مفهوم» و «مصداق» می توان گفت که مفهوم عبارت است از مجموع اجزای عقلی یکتصوّر (یا یک فرد) و مصداق عبارت از هر فردی است که آن مفهوم بر آن حمل شود. (نک:خوانساری/۱۲۲)

آیه ی (ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه...)(۱) به کار رفته

است. معنای لغوی «کبائر» امور یا کارهای بزرگ است که این معنا بسی روشن است. مفهوم ظاهری این واژه در پاره ای از روایات عبارت از هر گناهی است که خداوند وعده ی آتش نسبت به آن داده است.(۲) امّا در بیان مصداق ظاهری در برخی دیگر از

روایات گناهانی مانند شرک به خداوند، خوردن مال یتیم، عقوق والدین، فرار از جهاد، قتل مؤمن و... به عنوان مصادیق کبائر معرّفی شده است.(۳)

بیان تفسیری در روایات معصومان علیهم السلام خود از تنوع بسیاری برخوردار است. از جمله:

۸ _ ۲_ ۱_ توضیح واژه بر اساس زبان و ادبیات عرب

محمّدبن مسلم گوید: از ابوجعفر باقر علیه السلام در آیه: (قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدیّ)(۴) سؤال کردم مراد از ید چیست؟ فرمود: «ید در کلام عرب در

معانی قوّت و نعمت استعمال شده است در قرآن نیز می فرماید: (... و اذکر عبدنا داوود ذا الاید...)(۵) و نیز (و السماء بنیناها باییدٍ...)(۶) که در این آیه ید همان نیرو است

و در آیه: (... و أیّدهم بروح منه أیّدهم بروح منه، ۴...)(۷) «ایدهم» به معنای «قوّاهم» یعنی به آنها نیرو

داد، آمده است و وقتی گفته می شود: لفلان عندی ید بیضاء که ید به معنای نعمت است.»(۸)

مثال دیگر لفظ «صدود» است که در آیه (... إذا قومک منه یصدون)(۹) به کار

رفته و در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است که فرمود: «الصدود فی العربیه الضحک»(۱۰)

۱- النساء، ۳۱.

۲- عن کثیر النوا قال: سألت اباجعفر علیه السلام عن الکبائر قال: کلّ شیء أو عدالله علیه النار (عیاشی، ۱/۲۶۵)یعنی امام باقر علیه السلام فرمود: «کبائر هر گناهی است که خداوند بر انجام آن وعده ی آتش داده است.»

۳- برای تفصیل نک: کلینی، ۲/۲۷۶ _ ۲۸۷، باب الکبائر.

۴- ص، ۷۵.

۵- همان، ۱۷.

۶- الذاریات، ۴۷.

۷- المجادله، ۲۲.

۸- نک: شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۶. قابل ذکر است که «ید» تخفیف یافته ی «یدی» بر وزن فعل و«اید» بر وزن فعل به ظاهر دو کلمه مختلفند که اوّلی ناقص و دومی مهموز است، امّا از جهت معنا و مفهومهر دو در معنای مشترک، یعنی قوت به کار رفته است. ابن منظور در معانی «ید» می نویسد: «و العرب تقول:مالی به ید ای مالی به قوه و فی التنزیل العزیز: اولی الایدی و الابصار ؛ قیل معناه أولی القوه و العقول.»(۲۵/۴۲۳). و در معنای «اید» نیز آورده است: «الاید و الاد جمیعا: القوه... و فی التنزیل العزیز: و السماءبنیناها باید» و سپس از مشتقات آن در باب تفعیل (تأیید) یاد کرده است. (همان، ۳/۷۶ و نیز نک: ابن اثیر،۱/۸۵ و ۵/۲۵۲).

۹- الزخرف، ۵۷.

۱۰- شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۲۰.

یعنی: صدود در زبان عربی به معنای خنده است.

نمونه ی بارز دیگر از معناشناسی لغات، واژه ی «صمد» است که روایات متعدّدی درباره ی آن در کتاب های حدیث وارد شده است.(۱) در یکی از این روایات

آمده است که: داوودبن قاسم جعفری گوید به امام باقر علیه السلام عرض کردم: قربان شما گردم. معنای «صمد» چیست؟ حضرت فرمود: «السید المصمود إلیه فی القلیل و الکثیر.»(۲) یعنی همان بزرگی که مردم در کارهای بزرگ و کوچک خود به او مراجعه

می کنند. ناگفته نماند که در معناشناسی «صمد» روایات دیگری هم آمده است که در آن «صمد» به معنای شیء پر، که خالی از جوف است معنا شده است.(۳) امّا کلینی

پس از ذکر حدیثی از امام باقر علیه السلام که در قسمتی از آن آمده است: «.. فهو واحد، صمد، قدّوس، یعبده کل شیء و یصمد إلیه کلّ شیء و وسع کلّ شیء علماً»(۴) می نویسد: این

معنای صحیح «صمد» است نه آن معنایی که مشبهه بر آن رفته اند که صمد عبارت از ذات پُری است که جوف و خلأ ندارد زیرا چنین توصیفی جز برای اجسام شایسته نیست و خداوند برتر از آن است که به مانند اجسام توصیف گردد.(۵) کلینی سپس با

تأکید بر این نکته که مصمود در لغت به معنای مقصود به کار رفته از چند مورد از اشعار و ضرب المثل های عربی شاهد مثال آورده، مثل آن که در مدایح ابوطالب نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است:

و بالجمره القصوی إذا صمدوا الیها یؤمون رضخاً رأسها بالجنادل(۶)

یا از اشعار شعرای جاهلیّت است که:

ما کنت احسب انّ بیتاً ظاهراً لله فی أکناف مکّه یصمد(۷)

ابن زبرقان می گفت: «و لا رهیبه الاسید صمد»(۸)

شدّادبن معاویه در باره ی حذیفه بن بدر گفته است:

علوته بحسام ثمّ قلت له خذها حذیف فانت السید الصمد(۹)

ص:۱۲۲

۱- از جمله نک: شیخ صدوق، التوحید، ۸۸_ ۹۴.

۲- همان، ۹۴.

۳- نک: همان، ۹۳.

۴- کلینی، ۱/۱۲۴.

۵- کلینی، ۱/۱۲۴.

۶- سوگند به جمره دور آن گاه که قصد او کنند و آهنگ آن کنند که سر آن را با سنگ ریزه بکوبند.

۷- من گمان ندارم که برای خدا خانه ای در اطراف مکّه آشکار شود که مردم قصد او کنند.

۸- هراس آوری چون سیّدی نیست که مقصود و مطلوب همگان است.

۹- تیغ را بر سر او زدم و سپس به او گفتم: ای حذیفه بگیر که تو مقصود این ضربه بودی.

و مانند این شواهد فراوان است که نشان می دهد در تفسیر: «الصمد»، خدای عزّوجلّ همان ذات مورد توجّهی است که همه ی آفرینش از جن و انس در نیازها و حوائج خود قصد او کنند و هنگام سختی ها به او پناه می برند و گشایش کار خود و دوام نعمت ها را از او انتظار برند تا به این وسیله شدائد و سختی ها را از آنان دفع کند.(۱)

۸ _ ۲ _ ۲ _ توضیح واژگان بر اساس اصول عقلایی محاوره

مقصود از اصول عقلایی محاوره، همان قرائن پیوسته (لفظی و غیرلفظی) و ناپیوسته و انواع دلالت های کلام است که در تفسیر صحیح، جزو قواعد تفسیری محسوب می شوند.(۲) در این تعریف سیاق جمله از قرائن پیوسته لفظی است.

چنان که شرایط و اسباب صدور کلام و ویژگی های متکلّم، مخاطب و نیز موضوع سخن از قرائن پیوسته غیرلفظی به شمار می رود. امّا دیگر سخنان متکلّم _ که ممکن است که در مواضع دیگر صادر شده باشد_ از قرائن ناپیوسته شمرده می شود که لازم است در تفسیر یک واژه به همه ی این موارد توجّه شود و بررسی روایات معصومان علیهم السلام در معناشناسی واژگان از توجّه دقیق آن بزرگواران در موارد یادشده حکایت دارد. از جمله:

۸_ ۲_ ۲_ ۱_ تفسیر واژه طبق سیاق جمله: در این خصوص مثال های زیادی وجود دارد از جمله: وهب بن وهب قرشی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت با نقل از پدران بزرگوار خود فرمود: اهالی بصره نامه ای به امام حسین علیه السلام نوشته و در آن معنای صمد را از حضرتش جویا شدند. آن حضرت در پاسخ ضمن برحذرداشتن آنان از تفسیر به رأی درباره ی قرآن، مرقوم داشت: «إنّ الله سبحانه قد فسر الصمد فقال: الله احد، الله الصّمد، ثمّ فسره فقال: لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوآ احد.»(۳)

۸_ ۲_ ۲_ ۲_ تفسیر واژه طبق دیگر موارد استعمال متکلّم از همان واژه: گاه در معناشناسی یک واژه، از دیگر موارد استعمال آن از ناحیه همان متکلّم استفاده می شود. این موضوع در قرآن عبارت از همان روش تفسیر قرآن به قرآن است که در روایات معصومان علیهم السلام نیز مورد توجّه قرار گرفته و به عقیده ی علّامه طباطبایی اساس تفسیر قرآن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمّه علیهم السلام همان تفسیر قرآن به قرآن بوده است.(۴)

در این خصوص مثال های زیادی در تفاسیر روایی شیعه و سنّی وجود دارد. به عنوان مثال: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در

۱- کلینی، ۱/۱۲۴.

۲- نک: بابایی، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۹۲.

۳- قابل توضیح است که بصره از مراکزی بوده که تفسیر به رأی در آن شایع بوده و فرق انحرافی مانندمشبهه در آن زندگی

می کرده اند. ضمناً حدیث امام حسین علیه السلام طولانی بوده که قسمتی از آن نقل گردید.(برای تفصیل نک: شیخ صدوق، توحید، ۹۱ و قمی، ۲/۹۱)

۴- نک: طباطبایی، ۳/۸۷.

تفسیر (الّذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم أولئک لهم الأمن و هم مهتدون)(۱) ظلم را به شرک تفسیر کرده و در این خصوص به آیه (إنّ

الشرک لظلم عظیم)(۲) استشهاد فرمود.(۳)

امام حسن مجتبی علیه السلام نیز در تفسیر (و شاهد و مشهود)(۴) فرمود: مراد از شاهد

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مقصود از مشهود روز قیامت است. آن گاه در ادامه فرمود: «آیا نشنیدی که خداوند می فرماید: (یا ایّها النّبی إنّا أرسلناک شاهدآ و مبشّرآ و نذیرآ)(۵)

و نیز می فرماید: (... ذلک یوم مجموع له النّاس و ذلک یوم مشهود)(۶)

نظیر آن چه در معناشناسی واژگان از طریق تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد می توان به مشابه آن از تفسیر حدیث با حدیث اشاره کرد و این خود باب وسیعی از فقه الحدیث را تشکیل می دهد و قبلا گفته شد که کتاب «معانی الاخبار» شیخ صدوق بر این پایه تألیف شده که در آن حدیث در خدمت تبیین حدیث قرار گیرد. با مطالعه ی این کتاب موارد زیادی را می توان یافت که در آن امامان شیعه در کلام خود به سخن یا عمل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استناد کرده و معنای واژه را روشن کرده اند. به عنوان مثال در معناشناسی «مولی» روایات زیادی از امامان علیهم السلام وارد شده که مفهوم دقیق این کلمه را در حدیث: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» نشان می دهد. برخی از روایات به قرار زیر است:

ـ عن ابی اسحاق، قال: قلت لعلی بن الحسین ما معنی قول النّبی ۶: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» قال: «اخبر هم انّه الامام بعده.»(۷)

ـ در حدیث دیگر ابان بن تغلب معنای «مولی» را از امام باقر علیه السلام سؤال می کند که امام علیه السلام در جواب فرمود: «آیا چنین مطلبی جای سؤال دارد؟ پیامبر به مردم خبر داد که علی علیه السلام جانشین و قائم مقام اوست.»(۸)

۱- الانعام، ۸۲.

۲- الانعام، ۸۲.

۳- ابن کثیر، ۲/۱۸۵.

۴- البروج، ۳.

۵- الاحزاب، ۴۵.

۶- هود، ۱۰۳؛ و نیز نک: مجلسی، ۸۶/۲۶۳.

۷- شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۶۵.

۸- همانجا، ۶۶.

و مطابق روایات دیگر مولی در معانی: «علم هدایت امّت»، «صاحب امارت»، «خلیفه» ، «ولی مؤمنان» و... به کار رفته است.(۱)

۸ _ ۳_ بیان توصیفی

حجم قابل توجّهی از واژه شناسی امامان علیهم السلام به وصف های آنان از یک کلمه اختصاص دارد. وصف یک واژه را می توان بیان عوارض آن واژه به شمار آورد که این کار در مقابل بیان چگونگی ذات کلمه است که معمولا کار تفسیر است. این روش همان روش قرآن از وصف کلمات یا اشخاص یا گروه هاست که امامان علیهم السلام نیز از آن بهره برده اند. به عنوان مثال قرآن در وصف متّقین صفات متعدّدی از آنان برشمرده است.(۲) در طلیعه سوره ی مؤمنون(۳) نیز به شش صفت از این گروه اشاره

شده است. امام علی علیه السلام با همین شیوه در خطبه ی متّقین به وصف پرهیزکاران پرداخته است.(۴) چنان که در طلیعه ی این خطبه همام تقاضا می کند که: «یا

امیرالمؤمنین صف لی المتّقین حتّی کانّی انظر إلیهم.»(۵) حضرت در ابتدا او را دعوت

به تقوی و نیکوکاری کرده و از پاسخ سرباز زد امّا چون همام اصرار کرد پس به حمد و ثنای الاهی پرداخته و در کلامی مفصّل خصائص پرهیزکاران را برشمرد.(۶) به

همین ترتیب آن حضرت در سخن دیگری به وصف قرآن پرداخته می فرماید: «ثمّ أنزل علیه الکتاب نوراً لاتطفأ مصابیحه و سراجاً لایخبو توقده... و حقا لاتخذل اعوانه.»(۷)

حضرت به همین ترتیب به وصف فقیه واقعی نیز پرداخته است.(۸)

۸ _ ۴_ بیان توسیعی

بیان توسیعی یا توسعه ی در معانی کلمه، گونه ای از تبیینات معصومان علیهم السلام از واژه است که به مراتب فراتر از

۱- همانجا، ۶۶_ ۶۷.

۲- از جمله البقره، ۱_ ۵.

۳- المؤمنون، ۱_ ۱۰.

۴- نک: سیّد رضی، خطبه ی ۱۹۳.

۵- همانجا، ۴۰۹.

۶- همانجا، ۴۰۹_ ۴۱۳.

۷- همانجا، خطبه ی ۱۹۸. یعنی سپس خداوند قرآن را بر پیامبرش نازل کرد، نوری که چراغ هایش خاموشنگردد، چراغی که

فروغ آن کاستی نیابد، دریایی که ژرفایش به ادراک نیابد، راه روشنی که گام نهادن در آنگمراهی ندارد، پرتوی که روشنایی آن تاریک نگردد، عاملی برای جداسازی حق از باطل که برهانشخاموش نگردد، بیان روشن گری که ارکانش ویران نشود، درمانی که در آن بیم بیماری نباشد عزّتی کهیارانش شکست نخورند و حقّی که مددکارانش مغلوب و خوار نشوند و نیز وصف دیگر از قرآن را نک:خطبه ۱۷۶.

۸- نک: کلینی، ۱/۳۶.

وصف های معمولی است. در این گونه از معناشناسی، چنین به نظر می رسد که معصومان علیهم السلام در خصوص پاره ای از کلمات، معانی ویژه ای به آن بخشیده اند که قبلاـ این معانی برای آن کلمات سابقه نداشته است. نمونه ای از این معناشناسی، حدیث مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در باره ی شناساندن «مؤمن»، «مسلم» و «مهاجر» است. در این حدیث امام باقر علیه السلام از قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند که: «آیا شما را از معنای مؤمن خبر دهم؟ مؤمن کسی است که مؤمنان او را بر اموال و جان های خود امین می دانند، آیا شما را از معنای مسلم آگاه کنم؟ مسلم کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در سلامت باشند و نیز مهاجر کسی است که از بدی ها دوری کند و آن چه را خداوند حرام کرده است ترک کند.»(۱)

این معناشناسی به ویژه در مورد مفهوم «مهاجر» قابل توجّه است، زیرا در شرایطی که طبق آیات قرآن هجرت یک ارزش دینی به شمار می رود و آیات زیادی بر آن تصریح دارد، که نوعاً بر انتقال از مکانی به مکانی دیگر دلالت دارد،(۲) رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر هجرت از بدی ها تأکید فرموده است. از این رو، علّامه مجلسی در توضیح حدیث نوشته است: «مهاجر کسی است که از بدی ها دوری کند، یعنی مهاجری که مورد ستایش قرار گرفته به کسی که از مکّه به مدینه هجرت کرده، یا قبل از فتح، از بادیه به شهر آمده، یا کسی که از سرزمین کفر ــ هنگام ترس از جور و فساد و عدم امکان اظهار شعائر اسلام ــ هجرت کرده، محدود و منحصر نمی شود. با این که این معنا از هجرت و مهاجرت بسیار مشهور است، امّا مهاجر شامل هر کسی است که از بدی ها دوری گزینند برای آن که فضیلت هجرت در معنای مشهور نیز، به دلیل دوری گزیدن از کفر و گناهان است.»(۳)

از موارد دیگر توسعه در معانی کلمات می توان به معناشناسی «عالم» در بیان امام صادق علیه السلام اشاره کرد.درشرایطی که«عالم»درمقابل«جاهل»به کسی اطلاق می شود که ازدانش خاصّی برخوردارباشد.امام صادق علیه السلام درتفسیرآیه: (انّما یخشی الله من عباده العلماء)(۴) فرمود: «بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم یصدّق فعله قوله فلیس بعالم.»(۵)

هم چنین در حالی که معنای «رجس» در بیان علمای لغت پلیدی و ناپاکی است.(۶) این کلمه در حدیثی از

۱- نک: مجلسی، ۶۴/۳۵۸.

۲- نک: البقره،۲۱۸؛ آل عمران، ۱۹۵؛ الانفال،۷۲ــ ۷۴ و التوبه،۲۰.

۳- مجلسی، ۶۴/۳۵۹.

۴- فاطر، ۲۸.

۵- فاطر، ۲۸.

۶- نک: فراهیدی، ۱/۶۵۷.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به معنای آفات و گناهان به کار رفته(۱) و در

حدیث دیگری که زراره و ابوبصیر از صادقین علیهما السلام روایت کرده اند در معنای شک استعمال شده است.(۲) و معنای اخیر در آیه:... (انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس اهل

البیت و یطهّرکم تطهیرآ)(۳) مدّ نظر امام صادق علیه السلام است.

۸ _ ۵ _ بیان تمثیلی

اشاره

بیان تمثیلی(۴)

تمثیل از نظر علمای بلاغت، انتزاع محسوس یا نامحسوس از یک مفهوم است که نوعی تشبیه به شمار می رود.(۵) بیان تمثیلی نیز یکی از انواع بیان در قرآن

است و خداوند بسیاری از حقایق را در قالب امثال و کنایه ها در دسترس مخاطبان خود قرار داده است چنان که می فرماید: (العالمون)(۶) برخی از دانشمندان نیز مانند ماوردی (از علمای قرن پنجم) و ابن قیّم

جوزیه (از علمای قرن هشتم) در کتاب هایی با عنوان «الامثال فی القرآن» به بحث درباره ی این ویژگی پرداختند. با این مقدّمه باید گفت که در روایات معصومان علیهم السلام نیز بیان تمثیلی از واژه ها به وفور به چشم می خورد. به این صورت که گاه در معناشناسی برخی از آیات قرآن، توضیحات آنان در بردارنده ی اشارات تمثیلی است و گاه در روایات خود نیز از نماد تمثیل استفاده کرده اند که در هر یک از این دو زمینه مثال های زیادی وجود دارد به عنوان نمونه:

۸ _ ۵ _ ۱_ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به واژگان قرآن

چنان که می دانیم در قرآن از پدیده هایی چون عرش، کرسی، لوح و قلم سخن به میان آمده که ماهیّت دقیق آنها برای مردم روشن نیست. در روایات اهل بیت علیهم السلام گاه امور یادشده مثل از برای حقایقی ذکر شده اند.

به عنوان مثال در حدیثی مفضل بن عمر گوید که: از امام صادق علیه السلام معنای عرش و کرسی را جویا شدم. حضرت فرمود: عرش و کرسی هر دو مراتبی از علم خداوند است با این تفاوت که «عرش» آن دانشی است که خداوند پیامبران، رسولان و حجّت های خود را از آن باخبر ساخته، امّا «کرسی» عبارت از دانشی است که خداوند احدی از پیامبران و رسولان و حجج خود را از آن باخبر نساخته است.(۷)

۱- نک: فرات کوفی، ۳۴۰.

۲- نک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۱/۴۰۶.

۳- نک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۱/۴۰۶.

۴- البته می توان «بیان تأویلی» را عنوان کلّی در نظر گرفت به طوری که «بیان تمثیلی» زیر مجموعه ی آن بهحساب آیـد، امّا با تعریفی که از بیان تأویلی گذشت، «بیان تمثیلی» می تواند عنوانی مستقل به حساب آید.

۵- هاشمی، ۲۳۶.

۶- العنکبوت، ۴۳.

۷- شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۹.

و در همین خصوص حفص بن غیاث گوید: از امام صادق علیه السلام معنای (... وسع کرسیه السماوات و الارض...)(۱) را جویا شدم، آن حضرت آن را به علم تفسیر کردند و

نیز ابراهیم کرخی در حدیث دیگر از حضرتش معانی «لوح» و «قلم» را سؤال کرد و آن حضرت در پاسخ، آن دو را تعبیر از دو فرشته دانست.(۲)

از این گونه اشارات تمثیلی می توان به روایات وارده در تفسیر آیه ی نور(۳) و

آیه ی شریفه ی (ثمّ دنی فتدلی، فکان قاب قوسین أو ادنی)(۴) اشاره کرد.(۵)

۸ _ ۵ _ ۲_ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به روایات خود

در بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام اشاراتی وارد شده که ظاهرآ معانی لغوی آنها مراد و مقصود نیست. این موضوع دلایل متعدّدی دارد که اهم آن زندگی در شرایط تقیه و عدم آزادی در بیان صریح بسیاری از حقایق بوده است. گاه برخی از اصحاب ائمّه که معنای اشارات ائمّه علیهم السلام را درک نمی کردند ناچار با مراجعه به خود آنان و استماع توضیحات آن بزرگواران به حقیقت آن واقف می شدند و گاه نیز برخی از اصحاب که در جریان حقیقت مقاصد ائمّه علیهم السلام قرار داشتند، توضیح آن اشارات را برای دیگران بر عهده می گرفتند. در این زمینه نیز شواهد زیادی در منابع روایی دیده می شود. از جمله آنکه امام هفتم علیه السلام از مقام امامت خود با تعبیر کنیه یاد کرد و در معرّفی جانشین خود خطاب به علیّبن یقطین فرمود: «هذا علی سیّد ولدی و قد نحلته کنیتی.»(۶) علیّبن یقطین معنای این اشارت را درنیافت و آن را برای دوستان

خود تعریف کرد که در بین آنها هشام بن حکم با ناراحتی بر سر و صورت خود کوبید و به او گفت: «اخبرک انّه سیموت»(۷)

هم چنین در حدیث دیگری آمده که امام صادق علیه السلام خطاب به سفیان بن خالد گفت: «یا سفیان ایّاک و الرئاسه، فما طلبها احد الا هلک»(۸) یعنی ای سفیان هوشیار باش

و از رفتن در پی ریاست بپرهیز که هیچکس در جست وجوی آن برنیامد جز آن که تباه شد. سفیان گوید:

۱- البقره، ۲۵۵.

۲- نک: شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۳۰.

۳- النور، ۳۵.

۴- النجم، ۸_ ۹.

۵- نک: فیض کاشانی، ۵/۸۷ و طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۴۱.

۶- کلینی، ۱ / ۳۱۱.

۷- همانجا. یعنی او به این وسیله تو را از مرگ خود باخبر ساخت. (و جانشین خود را هم معرّفی کرد.)

۸- شیخ صدوق معانی الأخبار، ۱۷۹.

عرض کردم: فدایت شوم ما تباه شده ایم زیرا هیچ یک از ما نیست مگر آنکه دوست دارد که مورد توجّه و مراجعه و درخواست مردم باشد. امام فرمود: «اینگونه نیست که تو پنداشته ای. بلکه ریاست آن است که تو غیر از حجّت خدا شخص دیگری را بدون دلیل به امامت برگزینی و هرچه گوید تصدیقش کنی و مردم را برای شنیدن و پذیرفتن گفتار او دعوت کنی.»(۱)

۸ _ ۶_ بیان غایی

بسیاری از آموزه های دینی به گونه ای است که در صورت اعتقاد یا عمل به آنها، نتیجه ای برای معتقدان یا عاملان آنها حاصل می شود. از این نتیجه می توان به غایت تعبیر کرد و مطالعه ی روایات معصومان علیهم السلام نشان می دهد که در معناشناسی برخی از واژگان گاه به غایت آن نظر داشته اند. به عنوان مثال علی علیه السلام در تعریف اسلام، نخست اشاره می فرماید که: «اسلام را چنان وصف کنم که کسی قبل از من وصف نکرده است و کسی هم بعد از من وصف نکند.»(۲) آن گاه فرمود: «الاسلام هو

التسلیم، و التسلیم هو الیقین، و الیقین هو التصدیق، و التصدیق هو الاقرار، و الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل.»(۳) در شرح ابن میثم بحرانی این جمله قیاس مفصول مرکّب

از قیاسات معرّفی شده، یعنی قیاس اوّل: اسلام همان تسلیم است، نتیجه می دهد که اسلام همان یقین است و نتیجه ی قیاس دوم، تصدیق و نتیجه ی قیاس سوم، اقرار و نتیجه ی قیاس چهارم، اداء و نتیجه قیاس پنجم عمل است.(۴)

نمونه ی دیگر واژه ی حج است. آن گاه که از امام باقر علیه السلام پرسیدند: چرا حج، حج نامیده شد؟ امام علیه السلام فرمود: «الحج الفلاح یقال حج فلان أی افلح»(۵) از آن جا که حج

مقبول، با حصول شرایط، به رستگاری فرد می انجامد، می توان گفت: امام در توضیح خود بر این مفرد به بیان غایی آن نظر داشته است.

در همین زمینه می توان به معناشناسی امام صادق علیه السلام از کلمه ی عقل اشاره کرد که چون از حضرتش سؤال کردند که «ما العقل؟» فرمود: «العقل ما عبد به الرّحمان و اکتسب به الجنان»(۶) نزدیک به همین معنا در سخن دیگری فرمود: «من کان عاقلا

۱- همانجا، ۱۸۰.

۲- سیّد رضی، حکمت ۱۲۵، صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۵.

۳- همانجاها.

۴- ابن میثم بحرانی، ۵/۳۰۸.

۵- شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۷۰.

۶- کلینی، ۱/۱۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توسّط آن عبادت شده و در نتیجهبهشت در اختیار انسان قرار می گیرد.

کان له دین و من کان له دین دخل الجنه»(۱)

۸ _ ۷_ بیان تصویری

گاه در توضیح برخی از واژه ها، بیان تفسیری با ارائه ی صورت تجسّمی و نموداری از مفهوم آن واژه همراه شده است. به این نوع از توضیحات می توان بیان تصویری نام نهاد که در روایات معصومان علیهم السلام فراوان به چشم می خورد. می توان گفت که خمیرمایه ی این نحوه از بیان نیز در قرآن است که سیّد قطب در «التصویر الفنی فی القرآن» به طور جامع به آن پرداخته است. پس از او الصّباغ در کتاب «التصویر الفنی فی الحدیث» ویژگی بیان تصویری را در سطح روایات نبوی مورد بررسی قرار داد. چنان چه همین دانشمند در کتاب دیگر خود به نام «الحدیث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه» با عنوان: «التصویر فی الحدیث» به طرح مسأله ی مزبور مبادرت ورزید. وی با استناد به نظر عبدالقاهر جرجانی بیان تصویری را همسایه ی تشبیه قرار داده و به ذکر این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اقدام کرده است که: «مثل الّذی یعلم الخیر و لا یعمل به مثل السراج الّذی یضیء للنّاس و یحرق نفسه»(۲) هم چنین

اشاره می کند در روایات، صور گوناگونی از بیان های تصویری قابل ملاحظه است.(۳)

به این ترتیب باید گفت که در روایات اهل بیت علیهم السلام موارد زیادی از بیانات تصویری در تشریح مناسک حج و اعمال عبادی یا توضیح برخی از واژه ها وارد شده است که درک مطلب را برای مخاطب آسان می سازد. به عنوان مثال حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام نقل می کند که آن حضرت در تبیین واژه ی «حبک» در آیه ی: (و السّماء ذات الحبک)(۴) فرمود: «یعنی آسمان، دور زمین بافته شده است.» و در همین

حال امام انگشتان خود را در هم فرو برد (و نشان داد). راوی گوید: از امام پرسیدم: آسمان چگونه دور زمین تنیده شده است در حالی که، خداوند می فرماید: (رفع السّماوات بغیر عمد ترونها)(۵) امام فرمود: «سبحان الله آیا نمی فرماید: بغیر عمد

ترونها؟» گفتم: آری. فرمود: «پس آن جا ستون هایی است لکن تو نمی بینی.» عرض کردم: این چگونه است؟ امام کف دست چپ خود را باز کرد، سپس دست راست خود را روی آن قرار داد و فرمود: «این زمین دنیاست و آسمان دنیا (مانند) قبّه ای روی آن است.»(۶)

۱- کلینی، ۱/۱۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توسّط آن عبادت شده و در نتیجهبهشت در اختیار انسان قرار می گیرد.

۲- صباغ، ۶۵. یعنی مثل کسی که آگاهی از کارهای خیر دارد، امّا به آن عمل نمی کند، مثل چراغی است کهبرای مردم روشنایی داشته امّا خود در مسیر سوختن است.

۳- نک: همانجا، ۶۵_ ۶۶.

۴- الذاریات، ۷. قسم به آسمان مشبّک.

۵- الرعد، ۲. آسمان را بدون ستون هایی که ببینید برافراشت.

۶- نک: عیاشی، ۲/۲۱۸ و مجلسی، ۵۷/۷۹.

نمونه ی دیگر توضیح واژگان «اسراف»، «اقتار»، «قوام» در آیه ی: (و الّذین إذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً)(۱) است. عبدالملک بنعمرو روایت

می کند که: امام صادق علیه السلام پس از تلاوت این آیه، مشتی ریگ (دانه) برگرفت و آن را در دست خود فشرد و سپس فرمود: «این اقتار (تنگ گرفتن) است که خداوند آن را در کتاب خود ذکر کرده است.» سپس مشتی دیگر برگرفت و کف دستش را کاملا باز کرد و فرمود: «این اسراف است.» آن گاه مشت سوّمی برگرفته و بعضی از آن را رها کرد و برخی را نگه داشت و فرمود: «این قوام است.»(۲)

مطابق حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام همین گونه بیان را در توضیح دو واژه ی «غل» و «بسط» بیان فرمود.(۳) از نمونه های احادیث فقهی نیز می توان به روایات

«باب صفه الوضوء» اشاره کرد که در این روایات امام باقر علیه السلام با طلب کردن مقداری آب، در حضور اصحاب خود وضو گرفت و آن گاه فرمود: «این همان وضوی پیامبر است.»(۴)

۸ _ ۸ _ بیان مصداقی

در بسیاری از روایات تفسیری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان علیهم السلام وارد شده، آنان به معرّفی مصادیقی پرداخته اند که آیه نسبت به آنان شمولیّت دارد. این گونه از بیان را می توان «بیان مصداقی» نامید. در این که آیا مصادیق یک آیه شمولیّت آیه را به طور مطلق در بر دارد یا نه، بین علمای تفسیر و حدیث اختلاف نظر وجود دارد. مشهور نظر علمای تفسیر در بحث اسباب النزول آن است که: «العبره بعموم اللفظ لابخصوص السبب.»(۵) زمخشری طبق همین عقیده با آن که نزول آیه ی: (انّما ولیّکم

الله و رسوله و الّذین آمنوا الّذین یقیمون الصلاه و یؤتون الزکاه و هم راکعون)(۶) را

درباره ی علی علیه السلام پذیرفته، در خصوص تعبیر «الّذین» که با صیغه ی جمع وارد شده می نویسد: «اگر گفته شود چگونه آیه در باره ی علی علیه السلام نازل شده حال آن که تعابیر آیه به صورت جمع است؟ در پاسخ گوییم: با آن که سبب نزول درباره ی یک فرد است، امّا آیه با لفظ جمع نازل شده تا مردم در انجام کار خیر مانند علی علیه السلام ترغیب شده و به ثوابی به مانند ثواب او نائل گردند.»(۷) با این توضیح باید گفت که: معرّفی

۱- الفرقان، ۶۷.

۲- نک: کلینی ۴/۵۴، باب کراهیه السرف و التقصیر.

۳- نک: عیاشی، ۲/۳۱۲.

۴- برای تفصیل نک: کلینی، ۳/۲۴_ ۲۷.

۵- زرکشی، ۱/۳۲ و زرقانی، ۱/۱۱۸_ ۱۲۲. یعنی عبرت و درس آموزی از آیات به جهت الفاظ و تعابیر عامآیات است نه سبب های خاص که آیه به جهت آن نازل شده است.

۶- المائده، ۵۵.

۷- زمخشری، ۱/۶۴۹.

مصـادیق برخی از آیـات امر مهمّی است که در درجه ی نخست مورد توجّه پیـامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم و سـپس امامان علیهم السلام بوده و این گونه بیانات، دسته ای از بیانات تفسیری آنان را تشکیل می دهد. امّا برخلاف نظر زمخشری، در مورد برخی از آیـات قرآن علاوه بر آن که سـبب نزول آیه سـبب خـاص است مصادیق آیات نیز مصادیق خاص بوده و شـمول آیه منحصر و محدود به افراد خاصّی است که درباره ی آنها نازل شده است. از این نمونه آیات می توان به قول و فعل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در معرّفی مصـادیق آیه ی مبـاهله، یعنی مصـادیق: أبنائنا به حسن و حسـین علیهما السـلام ، نسائنا به فاطمه ی زهرا علیها السلام و انفسنا به علی علیه السلام اشاره کرد.(۱) نیز در همین زمینه معرّفی مصادیق اهل

بیت علیهم السـلام که در روایـات شـیعه و سنّی وارد شـده است، ـ به علی علیه السـلام ، فـاطمه، حسن و حسـین:ـ قابل تأمّل است.(۲) نمونه ی دیگر، معرّفی مصادیق اولوالامر است که در

حـدیث ابوبصـیر از امام صادق علیه السـلام وارد شـده است. طبق این حـدیث ابوبصـیر گوید: از امام صادق علیه السـلام سؤال کردم که آیه ی: (... أطیعوا الله و أطیعوا الرّسول و اولی الأـمر منکم...)(۳) درباره ی چه کسانی نازل گردید؟ امام فرمود: «این آیه در شأن علی و دو

فرزندش حسن و حسـین علیهما السلام نازل گردید.» ابوبصیر گوید: باز سؤال کردم: مردم می گویند: از چه جهت خداوند نام علی و خاندانش را نبرده است؟...(۴) حضرت

فرمود: «فرمـان خـدا نـازل گشت که: از خـدا و رسول خـدا اطـاعت کنیـد و نیز از آنـان که از بین شـما صاحب امر باشـند، که مصـداق آن دربـاره ی علی و حسن و حسـین:است و در ارتبـاط با این دسـتور بود که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم فرمود: هر مؤمنی که من سـرپرست و مولای او هسـتم، علی مولا و سـرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان سفارش می کنم که از کتاب خـدا و خانـدان من جـدا مشویـد که من از خـدا خواسـته ام که میان قرآن و خانـدانم جدایی نیفکند تا به قیامت که بر حوض کوثر آنان را به من ملحق سازد و خداوند پذیرفت و بدانید که اگر رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم لب فرو می بست و خاندان خود را معرّفی نمی کرد، بعضی خاندان ها مدّعی می شدند که ما صاحب الامر شماییم.»(۵)

۸ ـ ۹ ـ بیان تأویلی

مرتبه ای از حقـایق قرآن که فراتر از تفسـیر آن است، تأویـل قرآن است. تأویـل در عرف قرآن به معـانی: عاقبت امر، ارجاع به حقیقت شیء و تعبیر خواب به کار رفته.(۶) و در نظر برخی از مفسّران قدیمی به همان مفهوم تفسیر بوده است.(۷) امّا در

۱- برای تفصیل نک: زمخشری، ۱/۳۶۹؛ ابن کثیر، ۱/۳۷۹ و طبرسی، ۲/۷۶۲.

۲- نک: ترمذی، ۵/۳۲۸؛ نیشابوری، ۴/۱۸۸۳ و حویزی، ۴/۲۷۰ـ ۲۷۶.

۳- النساء، ۵۹.

۴- از حدیث قسمتی ذکر شده که موضع حاجت در این فصل است.

۵- تفصیل حدیث را نک: کلینی، ۱/۲۸۷.

۶- نک: معرفت، ۲۷۴_ ۲۷۵.

۷- طباطبایی، قرآن در اسلام، ۳۳.

دوره ی متأخّران به برداشت هایی از قرآن اطلاق شده است که مناسبتی با ظواهر الفاظ و عبارات ندارد.(۱) لذا تأویل قرآن به معنای برگرداندن کلام از معنای ظاهری به

معنایی است که گاه قرینه و شاهد کافی برای آن در لفظ وجود ندارد. البتّه چه بسا بعد از بیان معنای تأویلی به وسیله ی آگاه به تأویل، روشن شود که نوعی تناسب بین معنای ظاهری و معنای تأویلی وجود دارد، امّا این تناسب قاعده و روشی ندارد که همگان بتوانند با فراگرفتن آن به تأویل آیات قرآن دست یابند.(۲) و از این جا زمینه

برای تأویل های باطل و انحرافی پدید آمده و بیماردلان به فتنه انگیزی مشغول می شوند.(۳)

با توجّه به آن چه گفته شد، یکی از شؤون اهل بیت علیهم السلام شأن تأویل قرآن است. این موضوع از آیات محکم و متشابه که در آن علم به تأویل را در انحصار خدا و راسخان در علم گذاشته است.(۴) و با عنایت به آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امامان

معصوم علیهم السلام مصادیق بارز راسخان در علم هستند(۵) و نیز با توجّه به آیه ی مسّ(۶) که

تماس با حقایق قرآن را ویژه ی پاکان اعلام کرده است،(۷) به راحتی به دست می آید.

بنابراین، بیان تأویلی، عبارت از آشکارکردن حقایقی از قرآن است که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسّر نیست.(۸) و همین تعریف را در کنار کلام خدا

می توان به کلام معصوم علیه السلام در مواردی تسرّی داد.

از طرف دیگر می توان از بیان تأویلی به بیان باطنی تعبیر کرد که مانند بیان ظاهری به دو حوزه ی «مفهوم باطنی» و «مصداق باطنی» قابل تقسیم است. به عنوان نمونه ای از بیان مفهوم باطنی در تبیین واژگان می توان به مفردات آیه: (و جعلنا بینهم و بین القری الّتی بارکنا فیها قری ظاهره و قدرنا فیها السیر...)(۹) توجّه کرد که

در تأویل امام باقر علیه السلام قرای مبارکه عبارت از اهل بیت علیهم السلام ، قرای ظاهری واسطه های بین امامان و مردم ـ از حاملان احادیث ـ و مراد از سیر، علم و دانش است.(۱۰) علّامه

طباطبایی پس از نقل این حدیث می نویسد: «این موضوع از مقوله ی بطن قرآن است و چیزی از تفسیر در آن

۱- نقل از طباطبایی، ۳۳.

۲- معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۲۴۷.

۳- نک: آلعمران، ۷.

۴- نک: معرفت، ۲۸۹.

۵- نک، کلینی، ۱/۲۱۳.

۶- الواقعه، ۷۸.

۷- نک: طباطبایی، المیزان، ۱۹/۱۳۷و ۱۴۱.

۸- نک: بابایی، ۳۴.

۹- سبا، ۱۸.

۱۰- فیض کاشانی، ۶/۹۲.

نیست.»(۱) از این نمونه می توان به تأویل آیه: (قل أ رأیتم ان

اصبح ماء کم غوراً فمن یأتیکم بماء معین)(۲) اشاره کرد که در آن از «ماء» به امام و از

«غور» به غیبت امام از جامعه تأویل شده است.(۳) امام باقر علیه السلام نیز پس از بیان این

تأویل فرمود: «به خدا تأویل این آیه هنوز ظاهر نشده و ناگزیر روزی فرا خواهد رسید.»(۴)

در خصوص بیان مصداق باطنی از آیات نیز می توان شواهدی متعدّد در روایات اهل بیت علیهم السلام ملاحظه کرد. از جمله در تأویل (و علامات و بالنجم هم یهتدون)(۵) اخبار فراوانی وارد شده که به موجب آنها «نجم» تأویل از رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم و «علامات» تأویل از اوصیای آن حضرت یا امامان علیهم السلام دارد.(۶)

۸ _ ۱۰ _ نتایج فصل حاضر

با بررسی روایات معصومان علیهم السلام روشن می گردد که ایشان با بیان های متنوّعی _ بر حسب نوع مخاطبان _ به تبیین مقاصد کتاب الاهی پرداخته اند که احصای دقیق آنها از مهم ترین پایه های تفسیر قرآن خواهد بود. علاوه بر آن، گاه در معناشناسی واژگان روایات، روایات دیگری وجود دارد که این موضوع تفسیر حدیث با حدیث را در «فقه الحدیث» پایه گذاری می کند. شیوه های تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی از اهم صور بیانی مباحث تفسیری و فقه الحدیثی معصومان علیهم السلام به شمار می رود.

۱- طباطبایی، المیزان ۱۶/۳۸۶.

۲- الملک، ۳۰.

۳- نک: حویزی، ۵/۳۸۷.

۴- همانجا.

۵- النحل، ۱۶.

۶- نک: عیّاشی، ۲/۲۷۶_ ۲۷۷.

فصل نهم: خانواده ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث

اشاره

ارتباط تفسیری روایات با یکدیگر

مقدّمه

جمع روایات وارده در موضوعی واحد و توجّه به آن از دوره ی متقدّمان از فعّالیّت های محدّثان بوده که در قالب «ابواب» در جوامع حدیثی جلوه گر است. خانواده ی حدیث مجموعه ی روایات متّحدالموضوع و قریب الموضوعی است که در سطح اوّل به روایات یک باب و در سطوح بعد به روایات مرتبط با آن ـ از نظر موضوع روایات ـ تعلّق دارد. توجّه به خانواده ی حدیث، عرضه و مقابله ی متون روایات به یکدیگر، منجر به شناخت انواع حدیث، کشف روابط روایات و نیز معنای جامع احادیث می شود که می توان از موضوعات فقه الحدیث برشمرد.

۹_۱_ طرح مسأله

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات «متحد الموضوع» است. این مطلب در فقه الحدیث عبارت از توجه به «خانواده ی حدیث» است. خانواده حدیث در درجه ی نخست کلیّه ی روایاتی است که در همان موضوع حدیث وارد شده و معمولا در یک یا چند باب نزدیک به هم قرار دارند و در درجه ی بعد کلیّه ی روایاتی است که از جهتی با حدیث اصلی در ارتباط بوده و توضیحی بر اصل یا اجزای حدیث در بردارند.

در این خصوص بزرگان سخنانی دارند از جمله: یحیی بن معین گوید: اگر نتوانیم حدیث را از سی وجه بدست آوریم آن را نمی توانیم درک کنیم. احمدبن حنبل گفته است: اگر طرق گوناگون حدیث را به دست نیاوری، آن

را درست نخواهی فهمید، حدیث برخی، برخی دیگرش را تفسیر می کند. ابراهیم بن سعید جوهری نیز می گوید: اگر نتوانم حدیثی را از صد طریق به دست آورم خود را در مورد آن یتیم خواهم شمرد.(۱) با عرضه ی احادیث یک خانواده به

هم و مقابله متون آنها به چگونگی روایات خصوصاً اختلافاتی که در متن یا سند با یکدیگر دارند، پی می بریم در یک تقسیم بندی کلّی می توان فواید جمع آوری روایات وارده در یک موضوع را در سه سطح بررسی کرد: ۱. شناخت انواع روایات ۲. کشف روابط روایات ۳. کشف معنای جامع از روایات متّحد الموضوع. اینک به بررسی موارد یادشده پرداخته می شود.

۹_۲_شناخت انواع روایات

اشاره

با بررسی متون احادیث یک خانواده بعضی از آنها را دارای احوال خاصّی می بینیم که طبق تعریف، آن احوال با یک اصطلاح روایی شناخته می شود و احادیث به ویژه از لحاظ متنی به انواع ویژه ای قابلیت تقسیم پیدا می کند هم چون: مدرج، مزید، منقوص، مقلوب، معلول، مضطرب، مصحّف، محرّف و...

۹_۲_۱_مدرج

در تعریف حدیث مُدْرَج یا مُدرّج آمده است: «ما أدرج فیه کلامُ بعض الرواه، فیُظَنُّ انّهُ من الأصل.»(۲) حدیث مدرج اقسامی دارد. یکی آن که راوی کلامی از خود

یا راوی دیگر به دنبال خبر و متّصل بدان ذکر کند و توهّم آن که آن تتمّه ی حدیث است، برود. دیگری آن که راوی در مقام استدلال به حدیث، کلامی را بلافاصله بیاورد که توهّم آن که جزئی از حدیث است پیش آید. و دیگر آن که راوی کلمه ای در تفسیر کلمه ی دیگر در وسط خبر ذکر کند، یا حکمی از حدیث استنباط نموده و قبل از اتمام خبر در وسط آن درج کند که توهم آن که آن تفسیر یا استنباط از معصوم علیه السلام است، پدید آید.(۳)

مامقانی گوید: «و یُدرک درج المتن بوروده منفصلا عن ذلک فی روایهٍ أخری، أو بالتنصیص علی ذلک من الرّاوی أو بعض الأئمّه المطّلعین أو باستحاله کون المعصوم علیه السّلام یقول ذلک. و قیلَ: انّه قد وقع الادراج فی کتاب «من لا یحضره الفقیه کثیراً.»(۴) یعنی حدیث مدرج از طرقی شناخته می شود، مثل آن که همین

روایت بدون داشتن الحاق و اضافه، جداگانه از طریق دیگر روایت شده باشد. یا آن که راوی یا برخی پیشوایان آگاه حدیث به قسمت درج و اضافی تصریح کند و یا آن که صدور آن قسمت الحاقی از معصوم علیه السلام غیرممکن باشد، برخی گفته اند که ادراج به این معنی در کتاب «من لایحضر الفقیه» زیاد وارد شده است.

به عنوان مثال عن ابی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: لولا أن أشقّ علی أمّتی لأخّرت العشاء إلی ثلث

۱- نقل از ابوانس اندلسی نک: فصل سوم همین کتاب.

۲- مامقانی، ۱/۲۱۹. یعنی حدیثی که کلام برخی از راویان در آن وارد شده به طوری که تصوّر شود آنتوضیح، (قسمتی از) اصل حدیث است.

۳- همانجا.

۴- همانجا.

اللیل.»(۱)

استاد بهبودی پس از نقل حدیث مزبور می نویسد: «این حدیث را شیخ است بر آن افزوده است. بدین صورت: الحسن بن محمّدبن سماعه، عن محمّدبن زیاد، عن هارون بن خارجه، عن أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «لولا ـ أنّی أخاف أن أشقّ علی أمّتی لأ ـ خرتُ العَتَمَةَ إلی ثلث اللّیل. و أنت فی رخصه إلی نصف اللیل و هو غسق اللیل فإذا مضی الغسق نادی ملکان: من رقد عن صلاه المکتوبه بعد نصف اللیل فلا رقدت عیناه.»(۲)

۹ـ ۲ـ ۲ـ مزید

مزید روایتی است که در متن یا سند آن زیادتی که در حدیث همسان آن نیست، وجود داشته باشد.(۳) شهید ثانی گوید: «و الزیاده تقع فی المتن بأن یروی فیه

کلمه زائده تتضمّن معنیء لایستفاد من غیره.»(۴)

وی هم چنین در حکم حدیث مزید آورده است: «المزید فی المتن مقبولٌ إذا وقعت الزیاده من الثقه لأنّ ذلک لایرید علی ایراد حدیثٍ مستقلٍّ حیث لایقع المزید منافیآ لما رواه غیره من الثقات و لو کانت المنافاه فی العموم و الخصوص بأن یکون المرویّ بغیر زیاده عامّآ بدونها فیصیر بها خاصّآ أو بالعکس فیکون المزید حنیئذٍ کالشاذ و قد تقدّم حکمه. مثاله حدیث: «و جعلت لنا الأرض مسجدآ و ترابها طهورآ» فهذه الزیاده تفرّد بها بعض الرواه و روایه الأکثر لفظتها «جعلت لنا (الارض) مسجدآ و طهورآ» فما رواه الجماعه عامٌّ لتناوله لأصناف الأرض من الحجر و الرمل و التراب و ما رواه المتفرّد بالزیاده مخصوص بالتراب و ذلک من المخالفه یختلف به الحکم.»(۵)

۹ـ ۲ـ ۳ـ منقوص

۱- کلینی، ۳/۲۸۱.

۲- شیخ طوسی، ۲/۲۶۲ و نیز نک: بهبودی، علل الحدیث ۲۷۳. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «اگر خوف آن رانداشتم که بر امّتم سخت شود هر آینه نماز عشاء را تا ثلث شب به تأخیر می انداختم در حالی که تو تا نصفشب رخصت داری و آن تاریکی شب است و چون آن تاریکی گذشت دو ملك ندا می دهند: کسی که ازنماز واجب بعد از نصف شب چشم بست پس چشمانش آسوده نشود.»

۳- مدیر شانه چی، ۷۱.

۴- شهید ثانی، ۸۶. و زیادی در متن واقع می شود آن گاه که کلمه ی زائدی در آن روایت شود به طوری کهمتضـمّن معنایی باشد که از روایت بدون آن زیاده استفاده نشود.

۵- یعنی: مزیـد در متن مقبول است هر گاه زیادت از طرف راوی ثقه واقع شده باشد. برای این که او اراده یحدیث مسـتقلی را نکرده است. البتّه به طوری که مزیـد منافی با روایت دیگری که راوی ثقه دیگری روایتنموده، نباشـد و اگر منافاه از قبیل عموم و خصوص باشد به این که روایت بدون زیاده عام باشد و بهوسیله ی روایت مزید خاص شود یا به عکس در این صورت مزید هماننـد شاذ است که حکم آن گـذشت.برای نمونه حـدیث «و زمین برای من مسـجد قرار داده شـده و خاکش پاک» که زیاده آن (ترابهـا) در روایتـبرخی رواه متفرّد اسـت. امّـا روایـت اکـثر محـدّثان لفظش این گـونه است: «و زمین برای من مسـجد قرار دادهشـده و پـاک» پس آن چه جمـاعت روایت کرده انـد عـام است به خـاطر شـمول آن بر اصـناف زمین از سـنگ وریـگ و خـاک. و آن چه متفرد روایت کرده زیـاده مخصوص به خـاک است و این نوعی از مخـالفت است کهحکم بـدان مختلف می شود.

حدیث منقوص روایتی است که در آن نقصی که در حدیث همسان آن نیست، موجود باشد. در واقع حدیث منقوص روایتی است که از مواد آن کاسته شده باشد. و در مقابل حدیث مزید قرار دارد.

مثال: «عبیدبن زراره عن أبی عبدالله علیه السلام فی رجل طاف طواف الفریضه و لم یصلّ الرکعتین حتّی طاف بین الصفا و المروه ثم طاف النساء و لم یصلّ الرکعتین حتّی ذکر بالابطح فصلّی أربع رکعات. قال: یرجع فیصلّی عند المقام أربعاً.»(۱)

ای_ن ح_دیث در کتاب ته_ذیب با ی_ک سط_ر افتادگ_ی روایت ش_ده است. بدین صورت: «عن عبیدبن زراره قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجل طاف طواف الفریضه و لم یصلّ الرکعتین حتّی ذکر و هو بالأبطح. أیصلّی أربعاً؟ قال: یرجع فیصلّی عند المقام أربعاً.»(۲) و مقایسه ی دو متن میزان افتادگی را مشخّص می کند.

۹_۲_۴_مقلوب

حدیثی است که عبارتی از متن آن پس و پیش شده باشد. شهید ثانی می نویسد: «و قد یقع القلب فی المتن کحدیث السبعه الّذین یَظلُّهم الله فی عرشه، ففیه: «و رجلٌ یصدّق بصدقه فأخفاها حتّی لاتعلم یمینه ما تُنفق شمالُه. فهذا ممّا انقلب علی بعض الرواه و إنّما هو: «حتّی لاتعلم شماله ما تُنفق یمینه» کما ورد فی الأصول المعتبره.»(۳)

۹_۲_۵_معلول (معلّل)

شهید ثانی در تعریف آن گوید: و هو ما فیه أسباب خفیه غامضه قادحه فیه فی نفس الأمر و ظاهر السلام ه منها بل الصحه(۴)

مثال: و امّا العلّه فی المتن فمثالها من طریق العامه ما انفرد مسلم باخراجه فی حدیث أنس من اللفظ المصرّح بنفی قراءه «بسم الله الرّحمان الرحیم» فعلّلوا بأنّ نفی مسلم البسمله صریحآ إنّما نشأ من قوله: «کانوا یفتتحون بالحمد لِله ربّ العالمین.» فذهب مسلم إلی المفهوم و أخطأ و إنّما معنی الحدیث: أنّهم کانوا یفتتحون بسوره

۱- کلینی ۴/۴۲۵. عبیدبن زراره از امام صادق علیه السلام نقل می کند درباره ی مردی که طواف فریضه را انجام دادهامّا دو رکعت نمازش را نخوانده سپس بین صفا و مروه را طواف کرده و طواف نساء را انجام داده، امّا دورکعت نمازش را نخوانده تا این که در ابطح به یادش آمده و چهار رکعت خواند. امام می فرماید: باید به مقامبر گشته و چهار رکعت بخواند.

۲- شیخ طوسی، ۵/۱۳۸ و نیز نک. بهبودی،۲۵۳.

۳- یعنی: چه بسا قلب در متن واقع شود مانند حدیث «هفت نفرند که خداوند در عرش خود بر آنها سایهمی گستراند.» که از آن است: «مردی که پنهانی صدقه می دهد به طوری که دست راست او از آن چه دستچپ او انفاق کرده آگاه نیست.» این از اخباری است که بعضی رواه آن را مقلوب نقل کرده اند به این صورتکه: «به طوری که دست چپ او از آن چه دست راست او انفاق می کند آگاه نیست.» چنان چه در اصولمعتبره وارده شده است.

۴- و آن حدیثی است که در نفس الامر اسباب پنهان و پیچیده مؤثّری که (باعث طعن) در آن است درحالی که ظاهرش سالم و صحیح آن است. (شهید ثانی، ۹۷)

الحمد لِلهِ ربّ العالمین(۱)

استاد بهبودی مثال های زیادی در باب حدیث معلّل آورده است از جمله: محمّدبن یحیی، عن احمدبن محمّد، عن محمّدبن سنان، عن ابی هارون مولی آل جعده قال: کنت جلیساً لِابی عبدالله علیه السلام بالمدینه ففقدنی أیّاماً. ثمّ إنّی جئت إلیه فقال لی: لم أرک منذ أیّام یا أباهارون. فقلت: ولد لی غلام. فقال: بارک الله فیها. بما سمّیته؟ قلت: سمّیته محمّداً. قال فأقبل بخدّه(۲) نحو الأرض و هو یقول: محمّد محمّد محمّد حتّی کاد

یلصق خدّه بالارض... الحدیث بطوله.(۳)

ایشان پس از ذکر این روایت می نویسد: ابوهارون راوی این حدیث مکفوف است. یعنی کوری که چشم های او بسته است. با توجّه به این نکته ناسازگاری این متن که امام صادق علیه السلام با شنیدن نام محمّد «محمّد محمّد گویان سرخم کرد و تعظیم نمود» روشن است. خصوصاً ادّعای او که خود را جلیس و ندیم آن سرور معرّفی می کند، در حالی که ابوعمر و کشّی به روایت از امام صادق علیه السلام او را ملعون می داند. نام او موسی بن عمیر است.(۴)

میرداماد گوید: علّت در اخبار دو کتاب تهذیب و استبصار متناً و اسناداً کم نیست.(۵)

۹_۲_۶_مضطرب

مامقانی نوشته است: «و هو کلّ حدیث اختلف فی متنه أو سنده فرُوی مرةً علی وجه و أخری علی وجه آخر مخالفٍ له، سواء وقع الاختلاف من رواه متعدّدین أو راو واحد أو من المؤلّفین أو الکُتّاب کذلک بحیث یشتبه الواقع.»(۶)

۱- و امّا علّت در متن مثالش خبری است که از طریق عامّه وارد شده و مسلم در اخراج آن متفرد است. درحدیث أنس با الفاظی که تصریح در نفی قرائت «بسم الله الرّحمان الرّحیم» (در نماز) دارد. این حدیث رامعلّل دانند به این که نفی صریح مسلم از بسمله، همانا از قول «آنها بالحمدالله ربّ العالمین افتتاحی کردند.»، ناشی شده است که مسلم به نقل مفهوم قول پرداخته و خطا کرده است در حالی که معنایحدیث این است: آنها با سوره ی الحمدالله ربّ العالمین افتتاح می کردند. (میرداماد، ۲۶۶؛ سیوطی، تدریبالراوی، ۱/۲۵۴)

۲- از ابوهارون نقل شده که من در مدینه همنشین امام صادق علیه السلام بودم که چند روزی مرا مورد تفقد خودقرار داد. در نوبتی به خدمت او رسیدم. به من فرمود: ای اباهارون چند روزی تو را ندیده ام. عرض کردم:فرزندی برای من متولّد شده است. فرمود: بارک الله، او را چه نامیده ای؟ گفتم: او را محمّد نام نهاده ام. راویگوید: حضرت گونه ی خود را متمایل به زمین کرده و محمّد، محمّد،... گفت تا اینکه نزدیک بود صورتش بهزمین بچسبد.

۳- کلینی ۶/۳۹.

۴- بهبودی، علل الحدیث، ۱۵.

۵- میرداماد، ۲۶۸.

۶- مضطرب هر حدیثی است که در متن یا سند آن اختلاف باشد که یک بار به وجهی و بار دیگر به وجهدیگر مخالف آن روایت شده باشد. اعم از آن که اختلاف از جانب راویان متعدّد واقع شده باشد یا راویواحد یا مؤلّفین و یا نویسندگان. البتّه به طوری که با واقع مشتبه شود. (همو،۱/۳۸۶)

سپس درباره ی مضطرب المتن گوید: «فبأن يُروى حديث بمتين مختلفين كخبر اعتبار الدّم عند اشتباهه بالقُرحه بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيضاً أو بالعكس. فرواه في الكافي بالأوّل و كذا في كثير من نُسخ التهذيب، و في بعض نُسخه بالثاني واختلف الفتوى بذالك، حتّى من الفقيه الواحد من أنّ الاضطراب يمنع من العمل بمضمون الحديث مطلقاً.»(۱)

ميرداماد پس از نقل مثال مزبور مى نويسد: «و ربّما قيل بترجيح الثاني و دفع الاضطراب من حديث عمل الشيخ في «النهايه» بمضمونه فيرجّح على الروايه الأخرى بذلك، و بأنّ الشيخ أضبط من الكليني و أعرف بوجوه الحديث.»(۲)

۹_۲_۷_ مصحّف

مصحّف حديثى است كه قسمتى از سند يا متن آن بمشابه خود تغيير يافته باشد. ميرداماد گويد: «و هو امّا محسوس لفظى و إما معقول معنوى و المحسوس اللفظى إما من تصحيف البصر، أو من تصحيف السمع في موادّ الالفاظ و جواهر الحروف أو في صورها الوزنيه و كيفيّاتها الاعرابيّه و حركاتها اللازمه. و كلّ منهما إما في الإسناد، أو في المتن... و أما في المتن فكحديث: «من صام رمضان و أتبعه ستّآ من شوّال» صحّفه أبوبكر الصولي فقال: «شيئآ» بالشين المعجمه... و الصواب في مثال تصحيف السمع ما في حديث الرؤيا «فاسْتَآلها» على وزن استقى، افتعالا من المساءه أي ساءته، فرواه بعض المحدّثين «فاستآلها» على وزن استَمال و جعل اللام من أصل جوهر الكلمه استفعالا من التأويل أي طلب تأويلها.»(۳)

وى درباره ى تصحيف معنوى جمله معروفى كه پيامبر صلى الله عليه و آله و سلم در لحظات واپسين حياتش فرمود، نمونه مى آورد:

۱- به اين كه حديثى به دو متن مختلف روايت شود مانند خون حيض هنگام اشتباه آن با خون زخم(قرحه) با خروج آن از جانب راست كه در اين صورت خون حيض محسوب مى شود يا به عكس. كه دركافى و بسيارى از نسخه هاى تهذيب به صورت اوّل روايت شده و در برخى نسخه هاى آن به صورت دوم وبه خاطر آن اختلاف فتوى رخ داده است حتّى از فقيه واحد. لذا اضطراب از عمل به مضمون حديث مطلقآجلوگيرى مى كند. (همانجا، ۱/۳۹۱)

۲- و چه بسا قول به ترجيح صورت دوم و دفع اضطراب باشد به طورى كه شيخ طوسى در «النهايه» بهمضمون آن عمل نموده و آن را به روايت ديگر ترجيح داده و اين كه شيخ از كلينى اضبط و به وجوه حديثعارف تر است. (ميرداماد، ۲۷۵)

۳- و تصحیف یا محسوس لفظی است و یا معقول معنوی. محسوس لفظی یا از تصحیف دیدن است یا ازتصحیف شنیدن در مواد الفاظ و جواهر حروف یا در اشکال وزن و کیفیت اعراب و حرکات لازمه و هر دویا در اسناد و یا در متن رخ می دهد. اما در متن مانند حدیث «کسی که ماه رمضان را روزه گیرد و به شش روزاز ماه شوال روزه را دنبال کند.» را که ابوبکر الصولی آن را تصحیف کرده و گوید: «چیزی از شوّال» و مثالدرست در تصحیف شنیدن، در حدیث رؤیا است، کلمه ی «فاستآلها» بر وزن استقی از باب افتعال از مصدرالمسائه یعنی سائته، که بعض محدّثین «فاستآلّها» روایت کرده اند بر وزن استمال و لام را از ریشه ی کلمهقرار داده اند از باب استفعال از ریشه تأویل یعنی «طلَبَ تأویلها». (همو، ۲۰۶)

«ائتونی بدواه و قرطاس أکتب لکم کتاباً لاتضلّوا بعدی. و قال عمر: ما شأنه أهجَر_ أو_ هجَر؟»(۱)

که کرمانی در شرح صحیح بخاری گوید: در این جا هجر به معنای هجرت از دنیا و ضد وصل است که یا به صورت ماضی ثلاثی مجرد آمده یا از باب افعال.

امّا میرداماد پس نقل از روایت مزبور و شرح آن می گوید: «هر کسی آشنای به ادبیات عرب باشد می داند هجرت از مکانی به مکان دیگر از باب مفاعله می آید و اگر هم هَجر به معنی هجرت ضد وصل بیاید در دور شدن کسی از کسی می آید نه هجرت از دنیا».

لذا گفته ی کرمانی که هجر را دورشدن از مکان و مقام می داند تصحیف معنوی و غلط است.(۲) وی در این بخش مثال های زیادی از تصحیف آورده است.

شهید ثانی فرماید: «تصحیف فن جلیلی است که علمای حاذق به انواع آن پرداخته اند(۳) بطلیوسی آن را علّت چهارم از علل هشتگانه ای می داند که بر حدیث

عارض شده است؛ و باب عظیم فساد در حدیث می شمرد.»(۴)

۹_ ۲_ ۸ _ محرّف

محرّف حدیثی است که در سند یا متن آن کم یا زیاده شده و یا حرفی به جای حرف دیگر نهاده شود. مانند حدیث نبوی «یا علیّ یُهلک فیک اثنان، محبٌ غالٍ و مبغضٌ قالٍ»(۵) که به «مبغضٌ غالٍ» تحریف شده است. ظاهرا وجه این گونه تحریفات نقص

رسم الخط قدیم بوده است که نقطه گذاری کلمات متداول نبود. بعضی محرّف و مصحّف را یکی دانسته اند و بعضی تصحیف را اعم از تحریف دانسته اند و بعضی تصحیف را مختص به تغییر لفظ از حیث نقطه دانسته و تحریف را تغییر در شکل کلمه گفته اند.(۶)

۹_ ۳_ کشف روابط

اشاره

فایده ی بعدی که از توجّه به خانواده ی حدیث حاصل می شود، کشف روابط میان روایات است. روابطی مانند عام و خاص، مجمل و مبیّن، محکم و متشابه، حقیقت و مجاز، ناسخ و منسوخ و غیره، طرح وجود این انواع در

۱- برایم مركّب و كاغذی بیاورید تا كتابی برای شما بنویسم كه بعد از من گمراه نشوید ولی عمر گفت: اوچه شده كه هذیان می گوید؟!!

۲- میرداماد، ۲۰۶.

۳- شهید ثانی، ۸۱.

۴- ابوریه، ۱۰۳.

۵- یا علی دو گروه درباره ی تو به هلاكت می افتند، دوستدار غلوّكننده و دشمن كینه توز. نك: سیدرضی،حكمت ۴۶۹.

۶- مدیر شانه چی، ۶۵.

متون دینی (چه قرآن و چه حدیث) ریشه ی روایی دارد. برای نمونه علی علیه السلام ضمن خطبه ای می فرماید: «انّ فی أیدی النّاس حقّآ و باطلا و صدقآ و کذبآ و ناسخآ و منسوخآ و عامّآ و خاصّآ و محکمآ و متشابهآ و حفظآ و وَهمآ»(۱)

و در جای دیگر فرموده است: «فانّ امر النّبی ۶مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه.»(۲)

در پرتو خانواده حدیث، با جمع روایات متّحدالموضوع میان انواع مزبور رابطه برقرار می شود. مثلا روایات متشابه به محکمات ارجاع می شود، حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و حدیث منسوخ به حدیث ناسخ نسخ می شود. چنان که حدیث مبیّن حدیث مجمل را تبیین می کند. اینک به بررسی برخی از این روابط پرداخته می شود.

۹_ ۳_ ۱_ رابطه ی تأویل

روایات نیز همانند آیات قرآن شامل برخی محکمات و متشابهات می باشند. امام رضا علیه السلام می فرماید: «إنَّ فی أخبارنا متشابهآ کمتشابه القرآن و محکمآ کمحکم القرآن فردّوا متشابهها إلی محکمها و لا تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلّوا»(۳)

«محکم» در لغت به معنای متقن است و در اصطلاح خطابی است که بر معنایی دلالت می کند که احتمال غیر آن نرود و «متشابه» خلاف آن است. در این حالت محکم اختصاص به نص پیدا کرده و متشابه شامل ظاهر و مؤوّل و مجمل می گردد. زیرا هر یک از اقسام سه گانه ی مذکور دربردارنده احتمالی غیر از معنای اصلی خویش است با این تفاوت که این معنای محتمل در «ظاهر» احتمال راجح، در «مؤول» احتمال مرجوح و در «مجمل» احتمال مساوی است.(۴) برخی نیز گفته اند

که محکم به حدیثی اطلاق می شود که دلالت آن واضح باشد در مقابل متشابه که دلالت آن واضح نیست. در این صورت حدیث محکم شامل «نص» و «ظاهر» و حدیث متشابه شامل «مجمل» و «مؤول» است.(۵)

۱- همانا در دست مردم اخبار حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاصّ، محکم و متشابهو آن چه حفظ شده و آن چه توهّم شده است، وجود دارد. (کلینی، ۱/۶۲، سیدرضی، خطبه ی ۲۱۰)

۲- همانا امر پیامبر مانند قرآن است، ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه است. (کلینی۱/۶۳)

۳- همانا در اخبار ما متشابه وجود دارد، مانند متشابه قرآن و محکم وجود دارد مانند محکم قرآن. پسمتشابه آن را به

محکمش ارجاع دهید و متشابهش را بدون محکم متابعت نکنید که گمراه می شوید.(صدوق، عیون اخبارالرضا علیه السلام ، ۲/۱۲۶)

۴- مامقانی، ۱/۳۱۶.

۵- غفاری، ۲۸۰.

برای نمونه شیخ طوسی با سند خود از معاویه بن عمّار نقل می کند که: قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الثیاب السابریّه تعمَلُها المجوس و هم أخباث و هم یشربون الخَمر و نساؤهم علی تلك الحال، ألبَسُها و لا اَغسلها و أصَلّی فیها؟ قال: «نعم.» قال معاویه: فقطعت له قمیصاً و خطته و فتلت له ازراراً و رداءً من السابری ثمّ بَعَثتُ بها إلیه فی یوم جُمعه حین ارتفع النّهار، فکأنَّهُ عَرَف ما أرید، فخرج فیها إلی الجمعه.»(1)

استاد غفاری پس از ذکر این حدیث در ذیل آن می نویسد: «و هذا کماتری صدره نصّ فی الجواز و ذیله ظاهر فیه.»(2)

نمونه ی دیگر از حدیث متشابه حدیثی است که از امام صادق علیه السلام وارد شده آن جا که فرمود: «النّاس معادن کمعادن الذهب و الفضه فمن کان له فی الجاهلیه اصل فله فی الاسلام اصل.»(3)

مورد تشابه در حدیث لفظ «اصل» می باشد. چه بسا برخی در افتخار نژادی و نسبی خود در دوران جاهلیت به حدیث مزبور استناد کنند. امّا حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام وجود دارد که این تشابه را رفع می کند. آن حضرت حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ، روایت کرده که اصل هر کس را عقل او معرّفی می کند.(4) لذا اصل تأویل

به عقل می شود.

۹_ ۳_ ۲_ رابطه ی تبیین

یکی از رابطه های مهم که در خانواده حدیث وجود دارد رابطه تبیین است که بین احادیث «مجمل» و «مبیّن» وجود دارد. از آنجا که در فصل دوم به تفصیل درباره اصطلاحات مجمل و مبین و اقسام اجمال روایی سخن به میان آمد تکرار مطالب ضرورتی نداشته و می توان به آن قسمت مراجعه کرد.

۹_ ۳_ ۳_ رابطه ی تخصیص و تعمیم

این رابطه بین حدیث عام و حدیث خاص ایجاد می شود. به عقیده برخی از حدیث پژوهان (گاه) عام و خاص در اصطلاح حدیثی آن غیر از اصطلاح اصولی است. زیرا حدیث عام به حدیثی اطلاق می شود که حکم آن بر تمام مصادیقش حمل شود، گرچه به ظاهر نسبت به فرد خاصی صادر شده باشد مانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به

۱- از امام صادق علیه السلام درباره ی قماش شاپوری که آن را مجوس می بافت سؤال کردم، با توجّه به اینکه آنهامردمانی ناپاک بوده و شراب می نوشند و زنان آنها نیز چنان احوالی دارند. پرسیدم که آیا آن لباس را بپوشم وبا آن نماز بخوانم در

حالی که آن را نشسته ام؟ امام فرمود: «بله» معاویه گوید: سپس از پارچه ی شاپوریقطعه ای تهیه کرده و از آن ردایی دوختم و روز جمعه زمـان ظهر به نزد حضـرت فرسـتادم، گویـا امـام فهمیـد منچه اراده کردم، پس با آن لباس به نماز جمعه خارج شـد. (شیخ طوسی، ۱/۳۶۲)

۲- و این خبر چنان که می بینی صدرش نص در جواز دارد و ذیل آن ظاهر در آن است. (غفاری، ۲۸۰)

۳- مردم معدن هایی هستند مانند طلا و نقره. پس هر که در جاهلیّت اصل داشته در اسلام نیز اصل دارد.(کلینی، ۸/۱۵۱)

۴- مجلسی، ۱/۸۹.

عروه بارقی که به او فرمود:«بارک الله فی صفقه یمینک»(۱) و فقها از

آن صحّت هر «بیع فضولی» را بعد از رضایت طرفین معامله نتیجه گرفته اند. از طرفی حدیث خاص حدیثی است که مضمونش شامل بعضی از مصادیق آن شود گرچه به ظاهر در صیغه ی عام وارد شده باشد، مانند روایاتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مذمت مصاحبت با اکراد، یا ذمّ بازاریان یا شعراء و... وارد شده که علی رغم صیغه عام این روایات، قطعاً مصادیقی از آنها مراد است.(۲)

از جمله روایات خاص که مراد آن عام است فرمایش امام صادق علیه السلام است که فرمود: بر کفن اسماعیل بنویسند: «اسماعیل یشهد ان لا اله إلّا الله» که معنای اصلی آن این است که: «مستحب است هر کسی نام میّت خود را با ذکر شهادتین او بر کفن وی بنویسد»(۳) و این کار اختصاصی به اسماعیل ندارد. و از جمله روایات عام که مراد آن

خاص است حدیث فریقین از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «من شهد ان لا اله إلّا الله و انّ محمّداً رسول الله حرّم الله علیه النّار»(۴) . ظاهر حدیث بر این مطلب دلالت دارد

که هر کس به ذکر شهادتین اقدام کند وارد جهنّم نخواهد شد، امّا ادله قاطعی از آیات و روایات وجود دارد که حکایت از آن می کند که گنهکاران از موحّدان مورد عذاب الاهی واقع شده سپس با مواهبی از عفو و شفاعت یا نظائر آن از دوزخ رهایی می یابند. از اینجا درمی یابیم که ظاهر حدیث مراد نیست و گویا فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مقید به کسانی است که عمل صالح انجام داده و یا از گناهان خود توبه کرده و بر همین حالت از دنیا رفته باشند. چنانکه در برخی از روایات نیز قید «مخلصاً» مشاهده می شود و اخلاص یعنی داشتن ایمانی خالص از هر چیز از جمله شهوات نفسانی.(۵)

نمونه ی دیگر از روایات عام حدیث «أنّ الفقیه لایعیدُ الصلاه» می باشد. ظاهر حدیث در «فقیه» و «صلاه» تعمیم دارد. یعنی هیچ فقیهی هیچ نمازی را اعاده نمی کند. امّا طبق روایات دیگر این حدیث از دو وجه تخصیص خورده است و از الفاظ عام آن اراده ی خاص می شود. یکی لفظ صلاه؛ چرا که اعاده ی نماز به دو رکعت آخر از نماز چهار رکعتی قابل تخصیص است.(۶) در این خصوص شیخ صدوق

در معانی الاخبار از عبدالله بن فضل الهاشمی مسنداً روایت کرده: «قال کنت عند أبی عبدالله علیه السلام فدخل علیه رجل

۱- در توضیح حدیث باید گفت که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبلغی به عروه داد و به او سفارش کرد که گوسفندیبا آن تهیه کند، عروه با آن مبلغ دو گوسفند خرید و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با گفتن «بارک الله فی صفقه یمینک»یعنی خداوند به معامله ای که به دست تو صورت گرفت برکت دهد، بر معامله ی او صحّه گذاشت. (نک:غفاری، ۲۵۴)

۲- تفصیل را نک: غفاری، ۲۵۴.

۳- همانجا.

۴- از جمله مصادر این حدیث را نک: نیشابوری، ۱/۶۱؛ مجلسی، ۶۶/۸۶.

۵- نقل از غفاری، ۲۵۵.

۶- همانجا.

فسأله عن رجلٍ لم يـدر واحـده صلّی أو اثنتین فقال له: یعید الصـلاه، فقال له: فأین ما رُوی أنّ الفقیه لایعید الصـلاه؟! قال: إنّما ذلک فی الثلاث و الأربع.»(۱)

وجه ی دیگر اراده ی خاص از لفظ عام در حدیث یادشده، در مورد تعبیر «فقیه» است. که این تخصیص نیز با توجّه به خانواده ی حـدیث صورت می پـذیرد. چرا که روایاتی وارد شـده که در آن از امام معصوم به عنوان «فقیه» یاد شـده است. از جمله آن که زراره از امام باقر علیه السـلام می پرسد: «هل سـجد رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم سـجدتی السـهو قطّ فقال: لا و لا سجدهما فقیه.»(۲) باید توجّه داشت که در لسان روایات معمولا امام

معصوم است که می تواند در کنار رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم قرار گیرد و در صفات آن حضرت از جمله عصمت و عـدم سـهو شـریک گردد. لـذا منظور از فقیه در این حـدیث قطعـآ امـام معصوم است که در شـرایط تقیه، گاه از امام با تعبیر «فقیه» یاد شده است.

۹_ ۳_ ۴_ رابطه ی دلالت

حقیقت و مجـاز دو نوع از کلام می باشـد. کلام حقیقی یعنی کاربرد لفظ در معنای موضوع خود و کلام مجازی یعنی کاربرد لفـظ در غیر معنـای موضوع له، که بـا دلاـلت قرائن قـالیه و حـالیه به معنـای مقصود پی برده می شود. این نوع کلاـم در گفتار معصوم وارد شـده است، با اسـتفاده از قرائن به معنای مراد معصوم پی می بریم. این قرائن ممکن است در سـند و یا در صدر و ذیل متن حـدیث باشـد و یا در حـدیثی دیگر از همان خانواده، لـذا در پرتو خانواده ی حدیث از حقیقت و مجاز کلام معصوم آگاه می شویم.

شریف رضـی شـماری از مجـازگویی هـای پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم را در کتابی به نام «المجازات النبویّه» جمع آوری کرده است. وی در این بـاره می گویـد: «کان فیها کثیر من الاسـتعارات البـدیعه و لمع البیان الغریبه و أسـرار اللغه الطیفه یعظم النفع باستنباط معادنها و استخراج کوامنها و إطّلاعها من أکمّتها و أکنانها و تجریـدها من خللها و اجفانها.» یعنی: در آن بسیاری از استعارات بدیع و پاره ای از غرایب و اسرار لطیف لغوی وجود دارد و با استنباط معادن آن و استخراج نکات پنهانی و اطّلاع در اندازه ها و ژرفای آن و جدا کردن خلل و پوسته های آن سود زیادی حاصل می شود.(۳)

امّا از آنجا که در فصل هشتم به تفصیل درباره انواع دلالت ها در روایات امامان علیهم السلام بحث شد، سخن دیگری در این خصوص ضرورت ندارد.

۱– من نزد امـام صـادق علیه السـلام بودم که مردی وارد شـد و دربـاره ی کسـی که نمی دانـد یـک رکعت نماز خوانـده یادو رکعت سؤال کرد. امـام فرمود: بایـد نمـاز را اعـاده کنـد. آن شـخص گفت: پس کجاست آن چه روایت شـده کهفقیه نماز را

اعاده نمی کند؟ امام فرمود: همانا آن درباره ی رکعت سوم و چهارم است. (صدوق،همانجا،۱/۳۵۹)

۲- مجلسی، ۱۷/۱۰۲. یعنی: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هرگز دو سجده ی سهو را به جا آورد؟ فرمود: نه و هرگزفقیهی (امامی) هم به جا نیاورده است.

۳- شریف رضی، المجازات النبویه، ۲۷.

۹_۳_۵_رابطه ی نسخ

هم چنان که آیات قرآن ناسخ و منسوخ دارند، روایات نیز ناسخ و منسوخ داشته و رابطه نسخ در آن جاری است. البتّه نسخ در سنّت مخصوص حدیث نبوی است. اهل سنّت از ابنعمر نقل کرده اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «إنّ احادیثی ینسخ بعضها بعضاً کنسخ القرآن.»(۱)

و در روایات شیعه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إنّ الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن.»(۲) و در حدیثی که امام علی علیه السلام راویان حدیث را به چهار

دسته تقسیم کرده است، فقط یک دسته از آنها را راویانِ راستگوی حافظ معرّفی کرده و یکی از اوصاف آنها را حفظ ناسخ و منسوخ می داند: «... فهو حفظ الناسخ فعمل به و حفظ المنسوخ فجنّب عنه...(۳) از طرفی آن حضرت یکی از آن چهار گروه را

کسانی می داند که غافل از ناسخ و منسوخ بوده و مسلمانان نباید از آنها قبول حدیث کنند به این صورت که: «و رجلٌ ثالثٌ سمع من رسول الله شیئاً یأمر به ثمّ إنّه نهی عنه و هو لایعلم، أو سمعه ینهی عن شیءٍ ثمّ امر به و هو لا یعلم، فحفظ المنسوخ و لم یحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخٌ لرفضه و لو علم المسلمون انّ ما سمعوه منه أنّه منسوخٌ لَرفضوه...»(۴)

شهید ثانی در تعریف ناسخ و منسوخ گوید: «الناسخ حدیث دلّ علی رفع حکم شرعیّ سابقٍ و المنسوخ ما رُفع حکمه الشرعیُّ بدلیلٍ شرعیّ متأخّرٍ عنه.»(۵)

وی راه شناخت نسخ را نص، نقل صحابی، تاریخ و اجماع می داند و برای آن به ترتیب مثال زده است مانند «کنت نهیتکم عن زیاده القبور فزوروها»،(نص پیامبر) یا «کان آخر الأمرین من رسول الله ترک الوضوء ممّا مسّت النّار» (نقل صحابی)... یا «قتل شارب الخمر فی المّره الرابعه» (اجماع)(۶)

۱- ابن شاهین، ۳۵.

۲- کلینی، ۱/۶۳، سید رضی، خ ۲۱۰.

۳- او کسی است که ناسخ را حفظ کرده بدان عمل می کند و منسوخ را حفظ کرده از آن دوری می جوید.(نهج البلاغه، خ ۲۱۰)

۴- و فرد سوم کسی است که چیزی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بدان امر فرموده شنیده است و این که

سپسرسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن نهی فرموده نمی داند. یا شنیده که حضرت از چیزی نهی کرده امّا نمی داند که سپسبدان دستور داده است. پس منسوخ را حفظ کرده امّا ناسخ را حفظ نکرده است. امّا اگر می دانست آنمنسوخ است خودش آن حدیث را رد می کرد و اگر مسلمانان می دانستند آن چه از او شنیده اند منسوخاست، هر آینه رد می کردند. (کلینی، ۱/۶۳)

۵- ناسخ حدیثی است که به رفع حکم شرعی سابق دلالت می کند و منسوخ آن است که حکم شرعی آن بادلیل شرعی متأخّر از آن برداشته شده است. (همو، ۸۹)

۶- و طریق شناخت نسخ یا به نصّ از پیامبر است مانند «من شما را از زیارت قبرها نهی کردم امّا می توانیدزیارت کنید.» یا به نقل صحابی مانند «آخرین امر رسول ترک شستن (دست) نسبت به چیزی بود که آتش آنرا لمس کرده است» یا به اجماع مانند «شارب خمر دربار چهارم کشته می شود» که اجماع برخلاف آن نسخکرده است، اجماع خودش نسخ نمی کند، بلکه بر نسخ دلالت می کند.

در الرواشح السماویه برای نسخ با تاریخ حدیث «أفطر الحاجم و المحجوم» مثال زده شده که حدیث «احتجم و هو صائم» آن را نسخ کرده است چرا که حدیث اوّل در سال هشتم هجری و حدیث دوم در سال دهم هجری صادر شده است.(۱) قریب به

این تعریف از نسخ و مثالهای مزبور در شرح صحیح مسلم(۲) و تدریب الراوی(۳) نیز

آمده است.

می توان گفت که رابطه ی نسخ بین دو حدیث با شرایطی همراه است که اهم آن به قرار زیر است:

الف) تعارض دو حدیث در حدّی باشد که راهی به جمع آن ها در دست نباشد.

ب) صدور هر دو حدیث از معصوم علیه السلام مسلّم گردد.

ج) تقدّم زمانی صدور منسوخ بر حدیث ناسخ معلوم و توأم با اطمینان باشد.

۹_ ۳_ ۶_ رابطه ی نسبیت

در خصوص برخی از روایات متحّدالموضوع در یک خانواده حدیث، نوعی رابطه ی نسبیّت برقرار است. یعنی معصوم علیه السلام در یک موضوع واحد در شرایط مختلف اظهارات متفاوت و گاه متضاد بیان کرده است. این شرایط را در مبحث اسباب ورود حدیث می توان بررسی کرد. برای نمونه صدور حدیث در شرایط تقیه آمیز و یا خطاب به فرق انحرافی هم چون غلاه و یا به تناسب فهم مخاطب و غیره. رابطه ی نسبیت می تواند از راه کارهای حل اختلاف حدیث نیز محسوب شود.

برای نمونه در باب «علم غیب امامان» احادیث مختلفی وارد شده است. برخی دلالت بر علم غیب امام کرده و برخی آن را نفی می کند. امّا بسیاری از روایات نفی علم غیب در ردّ ادّعای غلوآمیز غلات شیعه صادر شده است.(۴) چرا که

غلات جهت خدشه دار نمودن مقام امامان مکرّر به طرح مسأله ی علم غیب آن هم به صورت مطلق می پرداختند. علّامه مجلسی در جلد بیست و ششم بحارالأنوار مجموعه ای از روایات مربوط را با عنوان «باب انّهم لایعلمون الغیب و معناه» درج کرده سپس در اظهار نظر خود به نسبی بودن این مسأله اشاره می کند. نظر علّامه به این صورت است که: «علم غیب امام نسبی است امّا در سایه ی قرب به خدا قابل افزایش است و این طور نیست که

۱- میرداماد، ۲۴۹. در مباحث پیشین از جمله فصل هفتم گذشت که در این مورد نسخی رخ نداده، بلکهتوهّم نسخ وجود دارد.

۲- نووی، ۱/۳۵.

۳- سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۱۸۹.

۴- طوسی، اختیار الرّجال به رقم ۵۳۰ و ۵۳۲. همانگونه که در برخی از آیات قرآن بر سبیل احتجاج درمقابل مشرکان علم غیب از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نفی شده مانند آیه ۵۰ سوره انعام که می فرماید: «قل لا اقوللکم عندی خزائن الله و لا ـ اعلم الغیب و لا ـ اقول لکم انّی ملک ان اتّبع الّا ما یوحی الیّ...»، با آن که در آیاتـدیگری علم غیب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به اذن خداوند نسبت پیدا کرده است. نک: آلعمران، ۱۷۹، الجن، ۲۶ و۲۷.

اگر امام در ابتـدای نیل به امامت این دانش را با افاضه ی الاهی دریافت نمود تا پایان حیات در این حد باقی بماند بلکه علم او قابل افزایش است.»(۱)

نمـونه ی دیگر موضـوع «برترین اعمـال» است که در روایـات وارد شـده است. برخی روایـات حبّ و بغض به خـاطر خداونـد، برخی ایمان بدون شک، برخی حج و جهاد صـحیح، برخی نماز به موقع و نیکی به والدین و برخی ادخال سـرور به قلب مؤمن را برترین اعمال معرّفی می کنند.(۲) با ملاحظه این گونه اخبار این سؤال ایجاد

می شود که گرچه همه ی آن اعمـال برتر هسـتند امّـا برترین و افضـل آنها کـدام است؟! تنها رابطه ای که بین این روایات می توان برقرار کرد رابطه ی نسبیت است که بـا توجّه به شـرایط زمان و مکان و نوع مخاطب، موضوعی به عنوان افضلُ الاعمال از ناحیه معصوم علیه السلام معرّفی شده است.

۹_۴_ کشف معنای جامع

چنـان که اشاره شـد خانواده حـدیث مجموعه روایاتی است که در موضوعی واحـد وارد شـده است. با عرضه ی احادیث یک خانواده به یکدیگر و کشف روابط آنها؛ روایات در یک مسـیر تفسـیری قرار گرفته و همدیگر را تفسـیر می کنند. از این مسیر به یک معنای جامع و به عبارتی به معنای واحـد در موضوعی واحد دسترسـی پیدا می شود. پس کشف «معنای جامع» در یک موضوع فایده دیگری از توجّه به خانواده حدیث است.

برای نمونه باب «دعائم الاسلام» از کتاب ایمان و کفر الکافی(۳) شامل پانزده

روایت است که از عرضه ی آنهـا به دیگر می توان به معنـای جـامعی در این باب دست یافت. در فصل های پیشـین پاره ای از روایات این باب از نظر گذشت و اینک همه روایات باب به اختصار آورده شده و روابط بین آن ها بررسی می شود.

۱. در حـدیث اوّل امـام بـاقر علیه السـلام بنای اسـلام را بر پنـج چیز: نماز و زکاه و روزه و حـج و وَلایت می دانـد و درباره ی ولایت می فرماید: «و لَم یُناد بشیءٍ کمانُودیَ بالوَلایه» ضمناً در این حدیث تعبیر «ولایت» مجمل بین «وَلایت» و «وِلایت» است.

۲. امام صادق علیه السـلام حـدود ایمان را همان پنج چیز معرّفی نموده و «ولایه ولیّنا» را در مقابل «وعداوه عدوّنا» آورده است. که معلوم می شود در این روایات تعبیر وَلایت با فتح بر وِلایت با کسر ارجحیت دارد.

۳. امـام بـاقر علیه السـلام بـار دیگر آن پنـج چیز را معرّفی کرده و می افزایـد: «مردم چهارتـای آن را گرفتنـد و وَلایت را ترک کردند.»

۴. امام صادق علیه السـلام نماز، زکاه و وَلایت را به عنوان سه پایه اصـلی اسـلام معرّفی کرده می فرماید: «هیچ یک از این سه رکن بدون دوتای دیگر صحیح نیست.»

۱- مجلسی، ۲۶/۲۱.

۲- نمونه ها را نک: مجلسی، ۴۴/۱۹۶ و ۶۶/۲۵۳_ ۳۹۳ و ۷۱/۸۵.

۳- کلینی، ۲/۱۸.

۵. امام باقر علیه السلام ارکان پنجگانه اسلام را به ترتیب: نماز، زکات، حج، روزه، و وَلایت معرّفی می کند. سپس زراره می پرسد: کدام یک از آنها افضل است؟ که امام علیه السلام می فرماید: «وَلایت «لانّها مفتاحهنَّ» زراره باز می پرسد: کدام در مرتبه ی بعدی است؟ امام علیه السلام می فرماید: «نماز، چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نماز ستون دین شماست.» زراره باز می پرسد: کدام عمل بعداز آن است؟ می فرماید: «زکاه چرا که در قرآن همراه با نماز آمده و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز فرموده است: زکاه گناهان را از بین می برد.» باز زراره می پرسد: کدام عمل در مرتبه ی بعدی است؟ امام علیه السلام می فرماید: «حج چرا که خداوند فرمود: (و لِلهِ علی النّاس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلا و من کفر فانّ الله غنّی عن العالمین)(۱) و پیامبر نیز فرموده: «یک حج مقبول بهتر از بیست نماز

نافله است.» سپس زراره می پرسد: کدام عمل بعد از آن است؟ امام علیه السلام می فرماید: «روزه.» زراره پرسید: شأن روزه چیست که در پایان ارکان پنجگانه قرار دارد؟ امام علیه السلام فرمود: «ملاک در بهترین عمل آن است که وقتی از دست تو رفت چیزی به جای آن واقع نشود جز ادای خود آن عمل. همانا روزه وقتی از تو فوت شد یا درباره ی آن کوتاهی کردی یا در ایّام روزه سفر کردی به جای آن چند روز از غیر ماه رمضان، می توانی روزه بگیری و یا کفّاره بدهی و بر تو قضایی نیست. امّا از این چهار تا (وَلایت، نماز، زکاه و حج) چیزی جز خود آنها به جای آنها تو را کفایت نخواهد کرد. ضمناً بدان، اگر کسی شبش را بیدار و روزش را روزه دار باشد و همه ی اموالش را صدقه داده و همه ساله حج بگذارد امّا ولایت ولی الله را نشناسد تا ولایت او را به دل راه دهد و نیز کارهایش را با راهنمایی او انجام دهد، او را بر خداوند عزّوجلّ حق ثوابی نبوده و از اهل ایمان به شمار نمی آید. ولی نیکوکاران آنها را، خداوند به فضل رحمتش وارد بهشت می گرداند.»

۶. امام صادق علیه السلام مراد از ولایت را ولایت آل محمّد:معرّفی کرده و حدیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را ذکر می فرماید که: «من مات و لایعرف امامه مات میتهً جاهلیّه» سپس به معرّفی امامان تا خود می پردازد.

۷. امام باقر علیه السلام پنج پایه (مبانی) اسلام را فقط معرّفی می فرماید.

۸. امام باقر علیه السلام هم چون حدیث اوّل مبانی اسلام را معرّفی کرده و روز غدیر را زمان ندای ولایت اعلام می کند: «و لم یُنادَ بشیءٍ مانُودیَ بالوَلایه یوم الغدیر.»

۹. نظیر حدیث ششم است. امّا امام صادق علیه السلام در ادامه می فرماید: «بیشتر از همه وقت، زمانی شما به معرفت امام حاجت دارید که نفس به سینه می رسد. در این هنگام است که فرد می گوید: من در مذهب و عقیده ی خوبی به سر می بردم.»

۱۰. امام باقر علیه السلام ولایت ولی را در کنار «البرائه من عدوّنا و التّسلیم لأمرنا و انتظار قائمنا و الاجتهاد و الوَرَع» قرار می دهد. و آنها را با شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اقرار به قرآن، دین خود و آبائش معرّفی می کند.

۱۱. امام صادق علیه السلام در معرّفی پنج پایه، ولایت را دو بار ذکر می کند و می فرماید: «این است آن چه که خداوند بر

۱- آلعمران، ۹۷.

بندگانش فرض کرده است.»

۱۲. امام صادق علیه السلام می فرماید: «خداوند عزّوجلّ پنج چیز را بر خلقش فرض نموده پس در چهار تای آن رخصت داده و در یکی رخصت نداده است.» این حدیث به ظاهر مجمل است امّا با توجّه به روایات قبل و بعد مفاد آن کاملا روشن است.

۱۳. این حدیث نظیر حدیث دهم است.

۱۴. عمروبن حریث دینش را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرده، همان حدود مذکور در احادیث قبل را می گوید و امام تأیید می فرماید.

۱۵. امام باقر علیه السلام اصل اسلام را نماز، فرعش را زکاه و بلندای آن را جهاد و روزه، صدقه و شب زنده داری را ابواب خیر معرّفی می کند.

در یک دسته بندی تفسیری احادیث مزبور هر کدام در جایگاه ویژه ای قرار می گیرند. در این مسیرِ تفسیری ابتدا می توان حدیث دوازدهم را مطرح نمود. این روایت به طوری که گذشت یک حدیث «مجمل» است که امام صادق علیه السلام می فرماید: «خداوند عزّوجلّ پنج چیز را بر خلقش فرض نمود که در چهار تای آن رخصت داده در یکی رخصت نداده است.»

زیرا در نگاه به خبر مذکور چند سؤال مطرح می شود: اوّلا آن پنج چیز چیست؟ ثانیآ آن چهارتایی که رخصت دارند کدامند و آن یکی که رخصت ندارد کدام است؟ ثالثآ حد رخصت ها چیست؟

مضمون روایات دیگر به سؤالات یادشده کم و بیش پاسخ می دهند. در حدیث هفتم امام باقر علیه السلام به آن پنج چیز به عنوان مبانی اسلام اشاره می فرماید که: «الوَلایه و الصلاه و الزکاه و الحج و صوم شهر رمضان» امّا درباره ی آن چهار تا و آن یکی در روایت پنجم توضیح داده شده به این صورت که امام باقر علیه السلام ضمن کلام، بهترین چیزها را چیزی می داند که در صورت فوت، چیزی جز خود آن به جایش واقع نشود. به این ترتیب امام روزه را استثناء می کند چرا که چیزی غیر از روزه ی ماه رمضان جای آن را می گیرد. در نتیجه بهترین چیزها چهار فریضه «ولایت، نماز، زکاه و حج» است. از طرفی در صدر روایت امام پس از معرّفی پنج فریضه «افضل» آنها را ولایت می داند. در کنار آن روایت اوّل نیز بر برتری ولایت تأکید می کند چرا که فرموده است که به چیزی همچون ولایت ندا داده نشده است و هم چنین روایت یازدهم با تکرار کلمه ی ولایت به صورت پی درپی از سوی امام بر آن تأکید شده است.

امّا در باره ی حدود رخصت ها در فصل های قبل با استفاده از آیات و روایات دیگر مطالبی از نظر گذشت(۱) و در این جا نظر علّامه مجلسی قابل توجّه است که

می فرماید: «بیان قوله ۷فرخّص فی أربع کالتقصیر فی الصّلاه فی السفر و تأخیر عن وقت الفضیله مع العذر و ترک کثیر من واجباتها فی بعضی الأحیان أو سقوط الصلاه عن الحائض و النفساء و عن فاقد الطهورین أیضآ إن

۱- از جمله نک: فصل دوم همین کتاب.

قبل به و الزکاه عمن لم یبلغ ماله النصاب أومع فقـد سائر الشـرایط و الحج مع فقد الاسـتطاعه أو غیرها من الشـرائط و الصوم عن المسافر و الکبیر و ذوی العطاش و أمثالهم بخلاف الولایه فإنّها مع بقاء التّکلیف لایسقط وجوبها فی حال من الأحوال.»(۱)

درباره ی وَلایت چند مسأله ی دیگر نیز وجود دارد: اوّلا وَلایت چه معنایی داشـته و چه ارتباطی با وِلایت دارد؟ ثانیاً ولایت از آن چه کسانی است؟ ثالثاً (طبق روایت اوّل) به ولایت کی ندا داده شده است؟!

علّامه مجلسـی در پاسـخ سؤال اوّل می فرماید: «الوَلایه بالفتح بمعنی المحبه و النصـره و الطاعه و اعتقاد الإمامه» وی می نویسد: ولایت با کسر یعنی إماره و اولویت در تصرّف بوده و شاهد آن آیه ی (إنّما ولیّکم الله) و حدیث غدیر است.(۲) ضمناً باید

در نظر داشت وَلاـیت که در اصـل به معنـای دوستی است، یـک دوستی معمولی نیست، چه بسـا از دوستی عادی به حبّ تعبیر شود امّـا وَلاـیت یک پیونـد دوستی عمیق است که به فرمانبرداری می انجامـد. یعنی نهایت مرتبه ی حبّ که لازمه اش اطاعت است که در قرآن کریم نیز بـدان اشاره شـده است: (قُـل إن کنتم تُحبّون الله فـاتّبعونی یحببکُم الله)(۳) پس حـبّ واقعی یعنی تبعیّت از محبوب که شعری منسوب به

امام صادق علیه السلام نیز بدان اشعار دارد:

لَو کانَ حُبُّکَ صادقاً لَاَطعتَه إنَّ المحبّ لِمَن یُحبُّ مُطیعٌ(۴)

در این صورت وَلایت اعم از وِلایت خواهـد بود و این دو در واقع رابطه ی عموم و خصوص مطلق دارند یعنی کسـی ادّعا کند وَلایت دارد بدون اعتقاد به وِلایت ائمّه علیهم السلام وی دروغ گفته است. ولی چه بسا کسانی که وِلایت ائمّه علیهم السلام به معنای پیشوایی آنها را داشته باشـند امّا داخل در وَلایت آنان نباشـند؛ مثل فردی که از فرمان کسـی پیروی کنـد بـدون آن که دوستی او را به دل داشـته باشد. از طرفی ائمّه علیهم السـلام بعد از امام حسن مجتبی علیه السـلام گرچه وِلایت ظاهری نداشتند امّا همواره بر وَلایت خود تأکید می ورزیدند. از این جا روشن می شود که وَلایت چه اندازه اهمیّت دارد که می تواند شاخصه ی ایمان محسوب شود. (چنان که شهادتین شاخصه ی اسلام است) این مطلب از احادیث دوم و دهم نیز برمی آید. در حدیث دوم وَلایت ائمّه در مقابل «عداوه عدّونا» و در حدیث دهم در کنار «البراءه

۱- مجلسی، ۶۵/۳۳۲ یعنی: امّـا رخصت آن چهارتـا: ماننـد تقصـیر نماز در مسافرت و تأخیر آن از وقتفضـیلت با وجود عـذر و ترک بسـیاری از واجبات آن در برخی مواقع یا ساقط شدن نماز از زنی که خون حیضـیا نفاس دیده و کسـی که فاقد طهورین است و سـقوط زکاه از کسـی که مالش به حد نصاب نرسیده یا این کهفاقد سایر شرایط باشد و سقوط حج با فقدان استطاعت

یا سایر شـرایط و سـقوط روزه از مسافر و پیر کهمرض استسقاء دارد و امثال آنها که همگی وجود دارد بر خلاف ولایت که با بقاء تکلیف وجوب همراهاست، در هیچ حالی ساقط نمی شود.

۲- مجلسی، ۶۵/۳۳۸.

۳- آلعمران، ۳۱.

۴-اگر دوسـتی تـو راسـتین باشـد هر آینـه از او اطـاعت می کنی همانـا محب مطیـع کسـی است که دوست دارد.(حر عـاملی، ۱۵/۳۰۸)

من عدونا» آمده است. لذا علّامه مجلسی می فرماید: وَلایت با فتح به معنی دوستی معنای مناسب روایات مزبور است.

امّا حدیث ششم به سؤال دوم جواب داده و مراد از ولایت را ولایت آل محمّد:می داند، سپس امام صادق علیه السلام به معرّفی امامان (ولی) تا زمان خود می پردازد.

حدیث هشتم نیز زمان نـدای به ولایت را روشن کرده و آن را روز «غدیر» معرّفی می کند. قابل ذکر است در احادیث مزبور گاه روایت مجمل از ناحیه ی امام صادق علیه السلام صادر شده و روایت مبین از امام باقر علیه السلام که ممکن است با توجّه به تقدّم و تأخّر آن اجمال و تبیین موضوع مزبور مسأله برانگیز باشد. امّا باید گفت چه بسا قبل از امام صادق علیه السلام ، امام باقر علیه السلام ، موضوعی را به طور تفصیلی بیان فرموده باشد و بعد از آن حضرت، امام صادق علیه السلام با عنایت به این که اصحاب خاص پدرش از مسأله آگاهی دارند در مجلسی به طور مجمل به آن موضوع اشاره کرده باشد. امّا این اجمال و تبیین در پرتو خانواده حدیث قابل بررسی و حل است. به ویژه آن که محدّثین متقدّم و متأخّر در تألیف آثار خود در تنظیم آن به صورت «ابواب» عملا به مسأله ی خانواده حدیث توجّه داشته اند.

نهایتاً در ارائه ی معنای جامع از خانواده ی حدیث «دعائم الاسلام» چنین می توان اظهار نمود که خداوند پنج فریضه ی را به عنوان ارکان اسلام بر مردم واجب نموده که به ترتیب نماز، زکاه، حجّ، روزه و وَلایت است که در چهار تای اوّل رخصت ها و تخفیف هایی بر اصل و فروع آن داده شده است. امّا در وَلایت رخصتی داده نشده است. زیرا وَلایت در درجه اوّل اعتقادی قلبی است و نمود بیرونی ندارد و در نتیجه چیزی جز خودش به جای آن واقع نمی شود. وَلایت یعنی دوستی اطاعت انگیز از دوازده ولیّ معرّفی شده از آل محمّد:که به عنوان شاخصه ی ایمان محسوب می شود.

ص:۱۵۲

فصل دهم: تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

اشاره

معناشناسی عقل و رأی در روایات اهل بیت علیهم السلام

مقدّمه

یکی از مسائل مهم در روایات اهل بیت علیهم السلام شناخت عقیده ی آن بزرگواران از مقوله های «عقل» و «رأی» و درک تمایز بین این دو مفهوم است. ضرورت این بحث از آن جا ناشی می گردد که از طرفی عقل در روایات پیشوایان دینی به عنوان راهنمای مؤمن تمجید شده و از طرف دیگر رأی و قیاس در آموزش های آنان به شدّت مذمت و نفی شده است. به عنوان مثال تخطئه ی رأی در روایات امام صادق علیه السلام به گونه ای است که تأیید آن بزرگوار از عقل و کارکردهای آن ـ در پشت حملات به رأی ـ مخفی و مهجور مانده است. در این فصل تلاشی در نشان دادن موقعیّت عقل و رأی در روایات امامان علیهم السلام ـ به ویژه صادق آل محمّد ـ و بیان تمایز این دو مفهوم صورت گرفته است.

۱۰ـ ۱ـ طرح مسأله

شناخت تمایز «عقل» و «رأی» در روایات امامان معصوم علیهم السلام در گرو توجّه به موقعیّت این دو مفهوم در نصوص دینی به ویژه درک سیر تاریخی این دو مفهوم تا عصر امام صادق علیه السلام است.

۱۰ـ ۲ـ بررسی عقل در نصوص دینی

در نصوص دینی عقل از موقعیّت ارجمندی برخوردار است. قرآن در آیات بسیاری از تعقّل تمجید کرده و شگفتی های موجود در طبیعت را نشانه هایی برای خردمندان ـ جهت شناخت خداوند ـ اعلام می کند همانند آیه ی: (انّ فی خلق السّماوات و الأرض و اختلاف اللیل و النّهار لایات لاولی الألباب)(۱)

۱- آلعمران، ۱۹۰.

و از این مفصّل تر: (إنّ فی خلق السّماوات و الأرض و اختلاف اللیل و النهار و الفلک الّتی تجری فی البحر بما ینفع النّاس و ما أنزل الله من السّماء من ماء فاحیا به الأرض بعد موتها و بثّ فیها من کل دابّه و تصریف الریاح و السحاب المسخّر بین السّماء و الأرض لایات لقوم یعقلون)(۱)

از مهم ترین آیات قرآن در باب موقعیّت عقل در رستگاری یا خسران انسان می توان به دو آیه در سوره های الانفال و الملک اشاره کرد که آیه ی نخست رویگردانان از عقل و اندیشه را در ردیف بدترین جنبنده ها دانسته(۲) و آیه ی دیگر

عدم خردورزی را عاملی در سقوط به جهنّم می داند به این صورت که: (و قالوا لو کنّا نسمع أو نعقل ما کنّا فی اصحاب السعیر فاعترفوا بذنبهم...)(۳)

در روایات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام همه جا از مقام والای عقل تمجید شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در وصایای خود به علی علیه السلام سرمایه ای را سودآورتر از عقل ندانسته و فقری را بدتر از جهل و نادانی اعلام نفرموده است.(۴)

نظیر همین مطلب از علی علیه السلام در نهج البلاغه وارد شده است.(۵)

از امیرالمؤمنین علی علیه السلام هم چنین کلمات قصار متعدّدی درباره ی عقل و کارکرد آن وارد شده که رجوع به آنها شناخت وسیع تری از موقعیّت عقل به دست می دهد.(۶) امام صادق علیه السلام نیز در روایاتی عقل را حجّت بین مردم و خداوند و

راهنمای بین مردم دانسته است.(۷) و چون از حضرت سؤال کردند که عقل چیست

فرمود: «العقلُ ما عُبد به الرّحمان و اکتُسب به الجنان.» یعنی: «عقل همان نیرویی است که به وسیله ی آن خدای رحمان پرستش شده و در نتیجه بهشت ها به دست می آید.»

و نیز از نظر امام صادق علیه السلام تیزهوشی معاویه که ماهیّتی جز شیطنت نداشت نیرویی شبیه عقل است امّا عقل اصیل نیست.(۸)

۱- البقره، ۱۶۴. یعنی: به راستی در آفرینش آسمان ها و زمین و آمدوشد شب و روز و کشتی هایی که دردریا به سود مردم در حرکت اند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن زمین را پس از مرگ زندهنموده، و انواع جنبندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین وآسمان مسخّرند، نشانه هایی است (از ذات خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می اندیشند.

۲- الانفال، ۲۲.

۳- الملک، ۱۰ و ۱۱.

۴- نک: کلینی، ۱/۳۰.

۵- نک: سیدرضی، حکمت، ۱۱۳.

۶- سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه ی دشتی، ۸۹۴، مدخل عقل، عقول و عاقل.

۷- کلینی ۱/۲۵.

۸- همو، ۱/۱۱.

امام صادق علیه السلام هم چنین عقل را عامل رستگاری دانسته که البتّه چنین عقلی سرچشمه در علم و دانش دارد. لذا به مفضّل فرمود: «یا مفضّل لا یُفلح من لا یَعقل و لا یَعقل من لایعلم.»(۱) امّا کارکرد دقیق عقل چیست؟ در این خصوص در ادامه ی مطلب

توضیحاتی از نظر خواهد گذشت.

۱۰ـ ۳ـ بررسی رأی در نصوص دینی

اشاره

مقدّمتاً باید گفت که: «رأی عبارت از آن تصوّراتی است که مانند محسوسات مورد رؤیت ذهنی باشد و اصطلاحاً به معنای اعتقاد حاصل از اجتهاد و تفکّر استعمال می شود.»(۲) و نیز برخی معتقدند: «رأی بر اعتقاد، اجتهاد یا تلاش ذهنی و

نیز بر قیاس قابل اطلاق است و وقتی گفته می شود اصحاب الرأی مراد همان طرفداران قیاس هستند.»(۳)

کلمه ی «رأی» همانند کلمه ی «عقل» در قرآن و روایات استعمال شایعی دارد. در قرآن کریم هر جا تعابیری مانند «أفرأیت» یا «أفرأیتم» وارد شده همه جا مراد استفسار از رأی و نظر است مانند آیات: (أفرأیتم ما تُمنون....، أفرأیتم ما تحرثون...، أفرأیتم الماء الّذی تشربون...، أفرأیتم النّار الّتی تورون)(۴)

در این آیات و موارد مشابه آن «أرأیت» به معنای «اَخبِرنی» است.(۵) چنین

رأی و نظری ممکن است توأم با صواب و یا توأم با خطا باشد که در آیات قرآن توصیه ی قرآن بر آن است که انسان با تفکّر و ارزیابی پیرامون یک مسأله رأی و نظر صائب ارائه کند. امّا کلمه ی «رأی» در روایات ـ برخلاف قرآن ـ به طور غالب دارای بار و محتوای منفی است به طوری که اصطلاح «رأی» و «اصحاب الرأی» غالباً مذمّت شده است. روایات شیعه و اهل سنّت در این خصوص به دو دسته قابل تقسیم است که عبارتند از:

۱۰ـ ۳ـ ۱ـ روایات نهی از اعمال رأی در تفسیر قرآن

روایات متعدّدی از طریق شیعه و اهل سنّت وارد شده که در آن از تفسیر به رأی نهی شده و مرتکبین به آن، گمراه و مستحق جهنّم توصیف شده اند. از جمله:

الف) عن ابن عبّاس عن النّبی ۶انّه قال: «... من قال فی القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النّار.»(۶) یعنی: آن که با رأی خود درباره ی قرآن اظهار نظر کند، جایگاه خود

را در آتش قرار داده است.

۱- همو ۱/۲۶.

۲- عمید زنجانی، ۲۲۹.

۳- ذهبی ۱/۲۵۴.

۴- الواقعه، ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۷۱.

۵- راغب، ۲۰۷ ماده رأی، نیز نک: بهبودی، معانی القرآن ۵۴۳ که می نویسد: بگویید که رأی و پاسخ شماچیست.

۶- ترمذی، ۵/۱۸۳.

در حـدیث دیگری که ترمـذی روایت کرده «برأیه» به صورت «بغیر علم» نقـل شـده که این نوعی تـبیین نسبت به حـدیث اوّل است به این صورت که:

ب)...عن ابن عبّاس ۲قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوا مقعده من النار»(۱)

ج) ...عن جنـدب بن عبدالله قال: قال رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم: «من قال فی القرآن برأیه فاصاب فاخطأ»(۲) یعنی: آن که درباره ی قرآن با رأی خود سخن بگوید و به صواب

(هم) نظر دهد خطا کرده است.

در منابع حدیثی شیعه نیز نظیر این روایات از طریق امامان علیهم السلام وارد شده است از جمله:

د) عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «من فسّر القرآن برأیه ان اصاب لم یوجر و ان اخطأ فهو ابعد من السماء»(۳)

یا در حدیث دیگر آمده است:

ه) عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «من فسّر القرآن برأیه ان اصاب لم یوجر و ان اخطأ کان اثمه علیه»(۴)

این روایات در شـیعه و اهل سـنّت مورد بحث و گفت وگوی فراوانی واقع شده که مراد از «رأی» چیست؟ و آیا تفسـیر به رأی جایز است یا خیر.(۵) و نهایت آن که

تفسـیر به رأی به دو قسم جایز و غیر جایز تقسـیم شده و شـرایطی برای تفسـیر به رأی جایز ذکر شده است(۶) که فعلا در این مقاله ضرورتی به ذکر آنها نیست.

۱۰_ ۳_ ۲_ روایات نهی از اعمال رأی (و قیاس) در امور دینی

این دسته از روایات _ به نسبت روایات نهی از تفسیر به رأی _ از کثرت بیشتری در روایات شیعه و سنّی برخوردار است.

در روایات شـیعه معمولا «رأی» و «قیاس» مترادف با یکدیگر شـمرده شده و همه جا پیروان آن به ضلالت، انحراف و گام زدن در مسیر هلاکت وصف شـده انـد. از نظر این روایات اعمال رأی و قیاس در امور دینی به ظهور بـدعت ها می انجامد و همین موضوع موجب نابودی سنّت و در نهایت اصل دین می گردد. لذا کلینی(۷)

۱- همانجا.

۲- همانجا ۵/۱۸۴.

۳- عیّاشی، ۱/۲۹.

۴- همانجا ۱/۲۹.

۵- از جمله نک. ترمذی، ۵/۱۸۴؛ ذهبی، ۱/۲۵۵؛ موقف العلماء من التفسیر بالرأی ؛ فیض کاشانی ۱/۷۰_۷۵؛ طبرسی ۱/۱۳؛ طباطبایی، مقدّمه ی تفسیر المیزان ۱/۹.

۶- همانجاها.

۷- کلینی، ۱ / ۵۴.

احادیث مربوط به رأی و قیاس در امور دینی را با عنوان «باب البدع و الرأی و المقائیس» آورده است. کلینی، هم چنین برخی دیگر از روایات مرتبط با این موضوع را در باب های دیگر آورده است.(۱)

امّا در روایات اهل سنّت، روایات مربوط به رأی و قیاس وضعیّت دیگری دارد.

به این صورت که برخی همانند روایات شیعه در مقام مذمّت و تخطئه رأی و قیاس وارد شده و برخی دیگر در مقام توجیه و یا تعدیل رأی و نیز جواز تمسّک به رأی مشاهده می شود.(۲) نمونه هایی از روایات شیعه و اهل سنّت به قرار زیر است:

الف) عن ابی شیبه قال: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: «انّ اصحاب القیاس طلبوا العلم بالقیاس فلم یزدادوا من الحق الا بعداً، انّ دین الله لایصاب بالقیاس»(۳) یعنی:

پیروان قیاس با استمداد از مقایسه به جست وجوی حقیقت رفتند امّا قیاس جز به دوری آنها از حقیقت نیفزود. دین خدا با قیاس و استحسان برداشت صحیح نمی شود.

ب) در حدیث دیگر ابوبصیر گوید: «به امام صادق گفتم: مسائلی مطرح می شود که پاسخ آن را در قرآن نمی شناسیم و سنّتی هم درباره ی آن وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می توانیم با رأی خود پاسخ دهیم؟)، امام صادق علیه السلام فرمود: نه، با خبر باش که اگر فتوای تو با حقیقت موافق شد اجر و پاداشی نخواهی برد و اگر برآیا می توانیم با رأی خود پاسخ دهیم؟)، امام صادق علیه السلام فرمود: نه، با خبر باش که اگر فتوای تو با حقیقت موافق شد اجر و پاداشی نخوا، خطا باشد بر خداوند تبارک و تعالی دروغ بسته ای».(۴)

ج) عن عبدالرّحیم القصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «کلّ بدعه ضلاله و کل ضلاله فی النّار.»(۵)

امّا نسبت به روایات اهل سنّت در شرایطی که از رسول خدا وارد شده است که:

د) عن عبیدالله بن ابی جعفر قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «اجرأکم علی الفتیا اجرأکم علی النّار»،(۶)

در همان حال طبق نصوص دیگر استفاده از رأی در مقام فتوی دهی ــ به ویژه در مواردی که به ظاهر نصّی از کتاب و سنّت وجود ندارد ــ سیره ی معمول صحابه و تابعین گردید و خصوصاً در دستورالعمل های حکومتی

۱- ۱/۵۹، ۶۹.

۲- نک: به دارمی، ۱/۵۷ ــ ۷۲ در روایات مختلف.

۳- کلینی، ۱/۵۷.

۴- همانجا، ۱/۵۶.

۵- کلینی، ۱/۵۷. یعنی: هر نوآوری در دین (که با رأی همراه باشد) انحراف و هر انحرافی در آتش است.

۶- دارمی، ۱/۵۷. یعنی: با جرأت ترین شما در فتوادادن با جرأت ترین شما نسبت به (ورود به) آتش است.

خطاب به والیان و قاضیان به جواز استفاده از رأی و قیاس توصیه گشت. از جمله شریح قاضی می گوید: «عمربن خطاب در نامه ای به او نوشت: «اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آورند که در باره ی آن حکمی در کتاب خدا وجود دارد، تو به همان گونه حکم کن و توجّهی به کسی مکن. امّا اگر در کتاب خدا پاسخی بر آن نیافتی به سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم توجّه کن و بر اساس آن داوری نما و اگر در سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز جوابی نیافتی بنگر که نظر عموم مردم چیست و تو نیز همان گونه حکم کن. امّا اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آوردند که درباره ی آن چیزی در کتاب خدا و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود ندارد و احدی نیز قبل از تو درباره ی آن فتوایی نداده است، تو به اختیار خود یکی از این دو کار را بکن: یا با استفاده از رأی و نظر خود، حکمی صادر کن و داوری را جلو انداز و یا اگر خواستی امر داوری را به تأخیر افکن. (و موضوع را با مرکز در میان بگذار) که خیر تو را در تأخیر افکندن می بینم.»(۱)

۱۰ _ ۴ _ جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنّت

از روایات پیش گفته به دست می آید که استفاده از رأی و قیاس در میان اهل سنّت از دوران صحابه متداول شد و در عهد تابعان طرفداران زیادی یافت و هرچه زمان می گذشت بر حجم استفاده از آن افزوده می گشت. به طوری که در عهد صادقین علیهما السلام مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که طرفداران آن عمدتاً در عراق _ به ویژه بصره و کوفه _ به سر می بردند.(۲) و در این شرایط بود که

پیشوایان اهل سنّت تلاش کردند که برای رأی و قیاس، محملی یافته و اعتبار و حجیّت آن را اثبات کنند، لذا به طوری که از بررسی کتب اصولی آنها برمی آید قیاس به عنوان یکی از مصادر فقهی اهل سنّت در تمام فرق آنان پذیرفته شد و دانشمندان این مذاهب در کتب فقهی و اصولی خود همواره از آن دفاع کرده و بر صحت آن احتجاج نموده اند. به عنوان نمونه می توان گوشه ای از استدلال های آنان را در کتاب های «نهایه السؤول فی شرح منهاج الاصول» از قاضی عبدالله بنعمر بیضاوی و «اصول الفقه» از محمّد ابوزهره ملاحظه کرد. دانشمند اخیر به ویژه پس از آن که علمای اسلامی را از نظر اعتقاد به قیاس به سه دسته تقسم می کند می نویسد: «امّا جمهور علمای اسلامی به قیاس احتجاج می کند آن هم در جایی که نصّی از کتاب و سنّت وجود ندارد و قولی از صحابه یا اجماعی از امّت مشاهده نمی گردد.»(۳)

به عقیده ی ابوزهره در بین اهل سنّت تنها ظاهریه به انکار قیاس شهرت دارد(۴) امّا مذاهب رسمی همه اصالت آن را پذیرفته اند و به گفته ی محقّقی دیگر: «در

۱- دارمی، ۱/۶۰.

۲- ابوزهره، اصول الفقه ۱۷۳؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

۳- ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۰؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

۴- ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۱.

بین رؤسای مذاهب اهل سنّت ابوحنیفه بیشتر و احمدبن حنبل کمتر از دیگران به استفاده از قیاس شهرت یافته اند. هم چنین اهالی عراق در سلک طرفداران رأی و قیاس و اهل مدینه از جمله طرفداران نقل و اثر بوده اند. مالک ابن انس و شافعی در استفاده از قیاس موضع متعدلانه ای دارند امّا احمدبن حنبل با وجود آن که به کثرت نقل و استفاده از اثر شهرت دارد، معهذا در پاره ای از موارد اضطرارآ به قیاس متوسّل می شده است.»(۱)

۱۰_ ۵_ امام صادق علیه السلام و موضع گیری شدید علیه رأی و قیاس

گفته شد که امام باقر و امام صادق علیهما السلام از نظر تاریخی در دوره ای زندگی می کردند که مکتب رأی و قیاس در عراق شکل گرفته بود و عدّه ای از بزرگان اهل سنّت با توسّل به رأی و استفاده از قیاس به تفسیر قرآن یا صدور احکام فقهی مشغول بودند. این موضوع از مطالعه ی سیره و شخصیّت افرادی چون قتاده، ابوحنیفه، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، و ربیعه الرأی _ و خصوصآ مناظراتی که بعضآ این عدّه با امامان باقر و صادق علیهما السلام داشته اند_ به دست می آید. در بعضی از مناظرات امامان علیهم السلام با پیروان رأی و قیاس امامان شیعه ضمن تخطئه ی شدید رأی و قیاس، معتقدان و عاملان به آن را افرادی گمراه، منحرف و حتّی برابر با شیطان دانسته اند.(۲) سؤالی که پیش می آید آن است که دلیل این موضع گیری تند از ناحیه ی

امامان به ویژه امام صادق علیه السلام در مقابل رأی و قیاس چیست؟ پاسخ این سؤال را از روایات وارده در مذمّت رأی و قیاس به این صورت می توان به دست آورد که استفاده ی شایع اهل سنّت از رأی و قیاس در مسائل دینی _ که خود از عوارض جدایی آنها از عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود_ به تدریج این باور و اعتقاد را پدید آورد که در هر دوره و زمان مسائلی وجود دارد و یا اتّفاقاتی رخ می دهد که حکمی ناظر بر آنها در کتاب و سنّت وجود ندارد و آنان ناچار با استفاده از رأی و قیاس باید فتوایی برای آن مسائل صادر کنند و از آن جا که شیعیان در مجاورت اهل سنّت زندگی می کردند این تفکّر در پاره ای از شیعیان نیز کم و بیش به وجود آمد که ممکن است مسائلی ظاهر شود که درباره ی آنها حکمی در کتاب و سنّت نباشد، چنان که این مطلب در گفت وگوی ابوبصیر و امام صادق علیه السلام در مطالب پیشین گذشت و ملاحظه شد که چگونه امام صادق علیه السلام به تخطئه ی اصل این تفکّر مبادرت ورزید.(۳) و مشابه

آن حدیث دیگری از هشام بن حکم و امام موسی بن جعفر علیه السلام وارد شده که وی سعی کرد با اعلام این موضوع که «گاهی مسائلی پیش می آید که پاسخی بر آن در کتاب و سنّت وجود ندارد...»، مجوّزی در استفاده از قیاس از امام کاظم علیه السلام بگیرد، امّا امام علیه السلام سرسختانه مخالفت فرمود.(۴)

۱- شکعه، ۱۱۰، ۱۷۰، ۲۲۴، ۲۲۵؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷_ ۲۴۸.

۲- کلینی، ۱/۵۸.

۳- کلینی، ۱/۵۶.

۴- همانجا، ۱/۵۸.

دلیل این مخالفت ها از ناحیه ی امامان آن بود که آنان با این تفکّر که ممکن است مسأله ای به وجود آید و ریشه ای در کتاب و سنّت نداشته باشد، از بنیان به مخالفت برخاسته و در مسیر تربیت شاگردان خود همواره به این موضوع مهم توجّه دادند که هر چیزی بدون استثناء ریشه ای در کتاب و سنّت دارد. به این ترتیب امامان شیعه _ و خصوصاً امام صادق علیه السلام _ ضمن شکستن هیمنه ی اصحاب رأی نقش انکارناپذیری در بازگرداندن جامعه به سرچشمه های اصیل دین یعنی کتاب و سنّت ایفا کردند و این از روایات وارده از آنها به دست می آید از جمله:

الف) عن ابی شیبه الخراسانی قال: سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: «انّ اصحاب المقاییس طلبوا العلم بالمقاییس فلم تزدهم من الحق إلّا بعداً و انّ دین الله لایصاب بالمقاییس.»(۱) یعنی: ابوشیبه خراسانی گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

«طرفداران قیاس به وسیله ی قیاس در پی دانش برآمدند، امّا قیاس جز به دوری آنها از حق نینجامید، دین خدا با قیاس سنجیده نمی شود.»

ب) عن مُرازم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «انّ الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کلّ شی حتّی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج إلیه العباد، حتّی لایستطیع عبد یقول: لو کان هذا أنزل فی القرآن؟ إلّا و قد أنزله الله فیه.»(۲) یعنی: مرازم از امام صادق علیه السلام روایت می کند

که آن حضرت فرمود: «خداوند در قرآن بیان هر چیزی را نازل کرده است، به طوری که به خدا سوگند خداوند چیزی از موارد نیاز مردم را فروگذار نکرده است. به طوری که کسی بتواند بگوید: ای کاش این موضوع در قرآن بود، مگر آن که خداوند حکمی درباره ی آن نازل ساخته است.»

ج) عن معلی بن خنیس قال: قال ابوعبدالله علیه السلام «ما من أمر یختلف فیه اثنان الّا و له أصل فی کتاب الله عزّوجلّ ولکن لاتبلغه عقول الرّجال.»(۳) ؛ معلّی بن خنیس گوید: امام

صادق علیه السلام فرمود: «هیچ چیز نیست که مورد اختلاف دو نفر واقع شود مگر آن که اصلی در کتاب خدای عزّوجلّ ناظر بر آن است امّا برخی از مردم آن را درنمی یابند.»

د) عن حمادبن ابی عبدالله علیه السلام قال سمعته یقول: «ما من شیء الّا و فیه کتاب أو سنّه»(۴) یعنی: حماد گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: «هیچ موضوعی

نیست مگر آن که درباره ی آن حکمی در کتاب یا سنّت وجود دارد.»

۱۰_۶_ تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

از آن چه به تفصیل گذشت، تمایز عقل و رأی در مکتب امام صادق علیه السلام اجمالا به دست می آید. امّا جهت توضیح بیشتر می توان گفت: در مذهب اهل بیت علیهم السلام که مبنای آن بر اصالت عقل است، با توجّه به آن که ریشه ی هر

۱- همانجا، ۱/۵۶.

۲- همانجا، ۱/۵۹.

۳- کلینی، ۱/۶۰.

۴- همانجا، ۱/۵۹.

مسأله ای در کتاب و سنّت وجود دارد، نقش عقل شناخت حکم شرع از طریق تطبیق مصادیق بر اصول دینی است. چنان که از امام صادق علیه السلام نیز رسیده است که: «انّما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا»(۱) حرکت معتدلانه ی اجتهاد در شیعه چیزی جز رد

فروع بر اصول دینی نبوده که این حرکت همواره در آموزش های امام صادق علیه السلام مدّ نظر آن بزرگوار قرار می گرفت. به عبارت دیگر روش علمی امام باقر یا امام صادق علیه السلام آن نبود ک در تربیت شاگردان خود تفاصیل احکام و جزئیّات مسائل را شخصاً آموزش دهند بلکه آنان اصول کلّی دین را به شاگردان خود تعلیم داده و سپس تفکّر و خلاقیّت آنها را جهت استنباط و کشف مسائل دینی بارور می ساختند.(۲)

از امام صادق علیه السلام روایات متعدّدی در دست است که مبنای قواعدی چون «استصحاب» «اضطرار»، «برائت»، «تمیز»، «فراغ»، «تجاوز»، «ید» و «ضمان» شده است.(۳)

گفت وگوی امام صادق علیه السلام با زراره که از وی حکم وضوی جبیره را سؤال کرده بود و ایراد این سخن از ناحیه ی امام صادق علیه السلام به زراره که: «این موضوع و نظایر آن از کتاب خدا فهمیده می شود. آن جا که می فرماید: (ماجعل علیکم فی الدّین من حرج)(۴) نشان می دهد که امام صادق علیه السلام به جای پاسخ مستقیم به شاگرد خود در

صدد پرورش تفکّر و خلاقیّت اوست. تا وی بتواند با استفاده از اصول موجود در کتاب و سنّت، شخصاً تکالیف شرعی را استنباط کرده و علاوه بر خود، آنها را در دسترس شیعیان قرار دهد.

این مطلب نیز گفتنی است که صادقین علیهما السلام برای خود رسالتی جز بیان دقیق معارف قرآن و سنّت قائل نبودند لذا امام باقر علیه السلام خطاب به جابر فرمود: «یا جابر انّا لو کنا نحدثکم برأینا و هوانا لکنّا من الهالکین و لکنا نحدثکم باحادیث نکنزها عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم کما یکنز هولاء ذهبهم و فضّتهم.»(۵) یعنی: «ای جابر اگر ما با رأی و هوای نفس

با شما سخن گوییم قطعآ از هلاک شوندگان خواهیم بود، امّا ما با استفاده از روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با شما سخن می گوییم، روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بسان گنجی در اختیار داریم همان گونه که آنها گنج هایی از طلا و نقره در اختیار دارند.»

نظیر سخن امام باقر علیه السلام از امامان دیگر نیز کم و بیش وارد شده است.(۶) و این

سخنان در مجموع تفسیری نیکو بر آیه ی «اولوالامر»(۷) است. زیرا در این آیه در

۱- خوانساری ۱/۱۲۳.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه،:۱۲۳ راویان فقیه در اصحاب صادقین علیهما السلام .

۳- همانجا، ۱۳۴، نیز نک: عادل ادیب، ۱۹۲؛ فضل الله ،۳۳۲؛ یوسف مکی، ۲۲۵ تحت عنوان: «ما القاهالائمه من الاصول».

۴- الحج، ۷۸؛ نیز نک: کلینی، ۳/۳۳.

۵- مجلسی، ۲/۱۷۲ به نقل از اختصاص و بصائر الدرجات.

۶- کلینی، ۱/۶۲.

۷- النساء، ۵۹.

شرایطی که خداونـد به اطـاعت از سه گروه یعنی خـدا، رسول و اولوالامر _ که به عقیـده ی شـیعه مصادیقی جز ائمّه ی اطهار علیهم السلام ندارد(۱) فرمان داده است،(۲) امّا در

همان حال مرجع رفع اختلافات را خـدا و رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و سـلم اعلام می نمایـد. لـذا مهم ترین رسالت دینی امامان شیعه _ به ویژه صادق آل محمّد ۶_ تصـحیح سنّت نبوی از انحرافات وارده در آن و سپس تبیین درست آن برای مردم بود، نه آن که حکم جدیدی بر احکام موجود در کتاب و سنّت اضافه کند.

بـا درک چنین اعتقـادی، کـارکرد عقـل در اسـتنباط مسائل دینی شـناخته شـده و می توان با کمک عقل جهت هر حکم دینی دلیلی شـرعی اقامه کرد؛ لذا عقل منبع واحدی جدا از کتاب و سـنّت به شمار نمی آید. در صورتی که همان گونه که گذشت در خصوص رأی و قیاس چنین قطعیّتی وجود نـدارد، بلکه فرض اسـتفاده از رأی و قیاس در صدور فتاوای دینی بر این حقیقت استوار است که در هر دوره و زمان مسائلی پیش می آید که ریشه ای در کتاب و سنّت ندارد.

و نیز این نتیجه گیری به دست می آید که این موضوع که «منابع احکام دینی کتاب، سنّت عقل و اجماع است»،(۳) اندیشه ای بر سبیل تسامح است. زیرا بازگشت

اجماع مورد قبول شیعه به حضور معصوم علیه السلام در بین مجمعین بوده(۴) و عقل نیز

چنان که گذشت کارکردی جز کشف احکام شرعی بر مبنای کتاب و سنّت(۵) ندارد. در

صورتی که پیروان رأی و قیـاس، بـا مقایسه ی چنـد حکم شـرعی جزئی، به صـدور حکمی مبادرت می کننـد که احتمال دارد خطا بوده و احتمال دارد که تصادفاً مطابق با واقع باشـد. لـذا در روایات نهی از تفسـیر به رأی و دیگر روایات کم و بیش تعبیر «ان اصاب لم یوجر و ان أخطأ کان اثمه علیه» ملاحظه می شود.

آخرین نکته در این فصـل آن که چرا اگر_ در تفسیر قرآن یـا صـدور فتـاوای دینی _ کـار مفسّـِر و فقیه از جهت فهم قرآن و احکام شـرعی مطابق با واقع باشد، این کار متضمّن اجر و پاداش نخواهد بود؟ مگر نه آن که مفسّر یا فقیه در حد وسع خود در فهم قرآن و امور دینی تلاش کرده است؟ در پاسخ باید گفت: این نوعی موضع گیری

۱- معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۳۲۶_ ۳۲۸.
۲- قابـل ذکر است که در آیه ی اولوالامر به شـکل مطلق درخواست شـده که حتّی بنـا به رأی بزرگـان اهلسنّت این موضوع مسـتلزم وجود عصمت برای اولوالامر است. (فخر رازی، ۱۰/۱۴۴) لذا مصادیق اتمّبالذات اولوالامر ائمّه ی اطهار علیهم السـلام هسـتند که امام صادق علیه السـلام نیز بر آن تأکید کرده است. (کلینی ۱۰/۲۸۷؛عیّاشی، ۱/۲۷۳) و هر روایتی که در تعـارض با

ولایت آنان قرار بگیرد از نظر شیعه مردود است.

۳- مظفّر، ۲/۴۴_۱۲۰.

۴- همانجا، ۲/۹۳.

۵- این موضوع به خصوص در بحث «غیرمستقلات عقلی» که در آن حکم عقل به ملازمه ی بین حکم شرعو حکمی دیگر تعلّق می گیرد، عینیّت بیشتر دارد. (نک: مظفر، ۱/۲۲۰ با عنوان: «غیرالمستقلات العقلیه»)امّا در خصوص نقش عقل در ادارک حسن و قبح اشیاء مانند شناخت عدل و ظلم یا علم و جهل که به آنمستقلات عقلیه نیز گویند، علمای شیعه برخلاف اشاعره قائل به اصالت عقل در تشخیص یا ادراک حسن وقبح شده و بر آن صحّه گذاشته اند. (تفصیل را نک: مظفر، ۱/۱۹۵_ ۲۱۶)

دین و پیشوایـان آن در مقـابله و تخطئه ی تفکّر محـدود نبودن منـابع دینی به کتاب و سـنّت و نیز مبارزه با کسانی است که در مقام اسـتغنای از اهل بیت علیهم السـلام به عنوان شارحان واقعی کتاب و سـنّت ـ با فکر قاصـر خود به تفسیر قرآن و یا صدور احکام دینی پرداخته و مناصب جانشینان واقعی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را به این وسیله اشغال نمودند.

۱۰ـ ۷ـ نتایج فصل حاضر

۱۰ ـ ۷ـ ۱ـ اسـاس دین و منابع اصـلی دین کتاب و سـنّت است و هر حکم شـرعی اگرچه در حـد مبانی اوّلیه ی ریشه ای در کتاب و سنّت دارد.

۱۰ ـ ۷ـ ۲ـ عقـل به عنوان راهنمـای درونی مؤمن اصـالت و حجیّت دارد. امّا نقش آن کشف و درک احکام الاهی از طریق رد فروع بر اصول است.

۱۰ ـ ۷ـ ۳ـ رأی و قیـاس به عنوان مبنـای تفسـیر قرآن یا صـدور احکام دینی حجیّت نـدارد و دست آورد آن بـدعت بوده و بدعت عین ضلالت و گمراهی است.

ص:۱۶۳

فصل یازدهم: بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی

اشاره

بررسی ریشه های اباحه گری از نظر آیات و روایات

مقدّمه

یکی از مسائلی که در حوزه ی فرهنگ اسلامی قابل توجّه است، اهمّیّت حدود و ضوابط شرعی و کوشش در انجام دقیق و کامل فرامین الاهی است. از طرفی گاه انسان به دلیل تبعیّت از غرائز نفسانی و میل به آزادی های فردی و اجتماعی به حدودشکنی پرداخته و سپس با توجیه شرعی آن تلاش در خلاصی خود از فشارهای روحی می کند. در صورت انکار رابطه ی ایمان با عمل اباحه گری به عنوان یک روحیه در نفس انسان مستقر شده و در تحکیم آن توجیهات فلسفی، اخلاقی و کلامی تدارک می شود. امّا توجّه به رابطه ی ایمان و عمل به طور چشمگیر مانع از بروز و ظهور اباحه گری است.

۱۱_۱ طرح مسأله

از جمله مسائل مهم کلامی در قرن نخست هجری شناخت مفاهیم «اسلام»، «ایمان» ارتباط آن دو با یکدیگر و درک نقش «عمل» بین این دو مفهوم بوده است. در این خصوص جریان های کلامی موجود در قرن اوّل مانند «مرجئه»، خوارج»، «معتزله»، «غلات شیعه» و «شیعه امامیّه» دیدگاه کاملا متفاوتی در مسأله ی ایمان و عمل ارائه کردند. سؤال مهمّی که در این زمینه به وجود آمد آن بود که با توجّه به آن که اسلام شریعت سهله و سمحه است، عمل به احکام شرعی از چه جایگاهی برخوردار است که به سوء استفاده از شریعت اسلامی منجر نشده و حدود و ضوابط الاهی ضایع نگردد. گروه های کلامی یاد شده هر کدام به نحوی متکفّل پاسخ به این سؤال اساسی شده اند که این فصل در صدد بررسی تطبیقی راهکارهای آنان است.

درآمدی بر بحث

شناخت ریشه های اباحه گری از نظر آیات و روایات در گرو توجّه به مفهوم این اصطلاح در بحث های «اصولی»، «اخلاقی» و «کلامی» است.

۱۱_ ۲_ بررسی مفهوم اباحه گری

اشاره

اصطلاح اباحه گری در دو معنای متفاوت قابل بررسی است که عبارتند از:

۱۱_ ۲_ ۱_ اباحه در بحث های اصول فقه

در کتاب های فقهی و خصوصاً منابع اصول فقه، دانشمندان علم اصول احکام تکلیفی را به پنج قسم واجب،

حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می کنند. اباحه از ریشه بُوح و بؤوح گرفته شده و به معنای اجازه دادن است و در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است و درباره فعلی به کار می رود که برای انجام یا ترک آن پاداش و کیفری بار نشده است.(۱) به عبارت دیگر مفهوم اباحه معمولا در

جایی استعمال می شود که در حلال یا حرام بودن چیزی تردید حاصل شود و یا انسان در باب وجوب و حرمت کار، حکم خاصّی پیدا نکند و یا احیاناً از طریق شرع یا عقل به این نتیجه رسد که در مورد انجام یا عدم انجام آن مختار است در این صورت به آن کار مباح می گویند. انجام یا ترک کارهای مباح برای مکلّف مساوی خواهد بود، اگر آن را انجام دهد فضیلت خاصّی نمی برد و عدم انجام آن نیز عقوبت خاصّی متوجّه او نخواهد ساخت.

اصطلاح «اباحه» در مباحث اصول فقه در مقابل اصطلاح «حظر» قرار دارد و «حظر» به معنای منع است. این که در مباحث تکلیفی اصل با «اباحه» یا «حظر» باشد، دو مبنا بین اصولیون وجود دارد. برخی از باب سخت گیری قائل به «اصاله الحظر» هستند. از نظر آن ها انجام هر کاری مورد نهی است مگر آن که در باره آن دستوری رسیده باشد. امّا بر اساس «اصاله الاباحه» به عکس انجام هر کاری مجاز است مگر آن که درباره آن از ناحیه شارع نهی وارد شده باشد. معتقدان به این دیدگاه به حدیثی از امام صادق علیه السلام اشاره می کنند که: «کل شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»(۲)

فقهای شیعه بر مبنای چنین روایاتی معتقد به الویت «اصاله الاباحه» در مقابل «اصاله الحظر» هستند.(۳) امّا در این فصل «اباحه» به این معنا مورد توجّه نیست.

۱۱_۲_۲_اباحه در مباحث اخلاقی و کلامی

در مباحث اخلاقی و کلامی، اباحه عبارت از مباح یا جایز شمردن کارهای حرام است و در نتیجه «اباحه گری» یک روحیه یا طرز تفکر است که به مقتضای آن، انسان به خود حق می دهد که نسبت به حدود و ضوابط شرعی بی اعتنا شده و مرزهای حلال و حرام را زیر پا گذارد. لذا به گروه هایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پنداشته و آن را مرتکب شوند «اباحیه» گفته می شود.(۴) اباحه به این

معنا در این فصل مورد توجّه بوده و به نظر می رسد که دارای ریشه های متنوّعی است که در آیات قرآن و روایات و نیز کتاب های اخلاقی و کلامی به آن پرداخته شده است.

۱۱_۳_بررسی ریشه های اباحه گری

اشاره

با یک مطالعه اجمالی در منابع علمی روشن می گردد که اباحه گری حدّاقل از سه نوع ریشه یا مبنا سرچشمه

۱- محقّق داماد، ۲/۲۹۹.

۲- محقّق داماد، ۲/۲۹۹ نیز نک: حرّ عاملی، ۱۸/۱۲۷ به نقل از صدوق.

۳- تفصیل را نک: محقّق داماد، ۲/۲۹۹_ ۳۰۰.

۴- لاشئی، ۲/۳۰۱.

می گیرد که عبارتند از:

۱۱ــ ۳ــ ۱ــ ریشه های فلسفی

۱۱ــ ۳ــ ۲ــ ریشه های اخلاقی

۱۱ــ ۳ــ ۲ــ ریشه های کلامی

که ذیلا به بررسی هرکدام در حدّ ضرورت پرداخته می شود.

۱۱ــ ۳ــ ۱ــ ریشه های فلسفی اباحه گری

در بررسی ریشه های فلسفی اباحه گری می توان به جهان بینی مادّی و یا فلسفه مادّی اشاره کرد. با این فرض که اخلاق در هر مکتبی تابعی از جهان بینی آن مکتب است.

اخلاق عبارت از مجموعه ای از روابط فردی و اجتماعی است که بین انسان ها در جامعه حاکم است. اگر اخلاق محتوای مادّی داشته باشد، مبنای روابط انسان ها با یکدیگر سود و منافع فردی یا اجتماعی خواهد بود و خارج از این منافع، اصلی و حقیقتی وجود ندارد که انسان خود را تابع آن دانسته و حریمی را در مقابل آن رعایت کند. طبعآ مطابق بینش و فلسفه مادی، انسان خود را مجاز به انجام هر کاری خواهد دانست. زیرا او خود محور تعیین ارزش و عمل به مقتضای آن خواهد شد. و به ویژه در این جهان بینی با غیبت خدا از عالم هستی، انجام هر کاری مجاز خواهد بود و دلیلی برای انسان جهت پرهیز از انجام محرّمات باقی نخواند ماند، مگر آن که همان گونه که گذشت مصالح فردی یا جمعی وی را در انجام برخی از کارها محدود نماید.

جدا از این بحث فلسفی، از نظر تاریخی یکی از جریاناتی که در بحث اباحه گری با فلسفه و بینش مادّی و الحادی داشتند، امّا پس از فتح سرزمین هایشان توسّط مسلمانان، بدون آن که تفکّر خود را تغییر دهند، در بین مسلمانان نشو و نما کرده و عملا به شبهه پراکنی در اعتقادات آنان مشغول شدند. چنان که تاریخ از فتنه گری های عبدالکریم بن ابی العوجاء و مخصوصآ دسیسه چینی های او در احادیث نبوی، پرده برداشته است و عاقبت نیز وی به جرم همین خیانت ها به دار آویخته شد.(۱)

قابل ذکر است که کلمه زنادقه جمع زندیق بوده و زندیق معرب زندیک است و زندیک عبارت از کسی است که پیرو زند و پازند از کتاب های مانویان باشد. به تصریح ارباب کلام و مذاهب گروه هایی چون زنادقه، مزدکیه، دهریه و... دارای گرایش های مادّی بوده و در نفی ربوبیّت از ساحت الاهی متّفق بوده اند.(۲)

پس از این مقدّمه باید گفت: «بعضی از مؤلّفان کتاب های ملل و نحل در اسلام مثل بغدادی در «الفرق بین الفرق» و فخر رازی در «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»(۳) مسلمانان اباحی مذهب را بر دین مجوس و

۱- سید مرتضی، الامالی، ۱/۱۲۷.

۲- نوبختی، ۴۶.

۳- نقل هر دو مورد از لاشئی، ۲/۳۰۱.

مانده آنان معرّفی کرده اند. انتساب این گونه اشخاص به دین مزدک از آن روی بوده که اکثر اعمال حرام در اسلام را که در آیین مزدکی روا بوده است، مباح می شمردند.»(۱) زیرا مزدک قائل به اشتراک در استفاده از مواهب الاهی از مواهب

طبیعی مانند آب، آتش،... تا مواهب انسانی مانند زن، اموال... برای همگان بود.(۲) مسأله ی دیگر در بیان ریشه های فکری و فلسفی اباحه گری آن که: «اباحیه را در

اسلام نمی توان فرقه ای مستقل با مبانی اعتقادی خاص به شمار آورد، بلکه در میان فرق مختلف مسلمانان گروه هایی پیدا شده اند که بر اساس تأویل ظواهر قرآن و حدیث یا بر مبنای معاذیر دیگر برخی از تکالیف شرعی را از خود ساقط دانسته و ارتکاب برخی از اعمال منافی شرع را بر خویش مباح شمرده اند.»(۳) لذا اباحه گری

جریان یا مطلبی نسبی است. هر فرد یا جریانی به نسبتی که در مبانی اعتقادی خود دچار ضعف و سستی شود، به همان درجه به اباحه گری میل پیدا می کند. در این خصوص شواهد مهمّی وجود دارد که در بررسی ریشه های کلامی اباحه گری از نظر خواهد گذشت. امّا به عنوان یک نمونه تاریخی از تأثیر مسائل فکری در پیدایش اباحه گری، بد نیست به ماجرایی که ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الاغانی» درباره تعامل یکی از متّهمان به زندقه یعنی حمادبن زبرقان با یکی از مسلمانان ضعیف الایمان به نام حمزه بن بیض، آورده است اشاره شود. مطابق این گزارش بین حماد و حمزه گاه و بیگاه مشاجره هایی به وقوع می پیوسته که به دلیل اختلافات فکری، طبیعی هم بوده است. در یکی از مواقعی که این دو با یکدیگر صلح کرده و بر والی کوفه وارد شدند، والی کوفه خطاب به حمزه بن بیض گفت: «اراک قد صالحت حمادآ» یعنی می بینم که دوباره با حماد مصالحه کرده ای و ابن بیض در پاسخ گفت: «نعم اصلحک الله علی ان لا ـ آمره بالصّلاه و لا ـ ینهانی عنها»(۴) بله امّا با این شرط که نه

من او را به نماز امر کنم و نه او مرا از این کار باز دارد. یعنی مقتضای بینش حمزه به عنوان یک مسلمان دعوت به نماز بوده و مقتضای بینش حماد به عنوان یک زندیق ترک نماز و طبعآ مراوده این دو نفر با یکدیگر نمی توانسته قابل مداومت باشد مگر آن که تصمیم بگیرند که از اساس کاری به کار هم نداشته باشند. سید مرتضی در «الامالی» این ماجرا را با قدری اختلاف نقل کرده و آن این که: «اصطلحنا علی أن لاآمره بالصّلاه و لا یدعونی إلی شرب الخمر»(۵) یعنی: ما با هم بر این مبنا صلح

کرده ایم که نه من او را به نماز فرمان دهم و نه او مرا به شرابخواری دعوت کند. چون برای حمادبن زبرقان با توجّه به بینش فکری او شرب خمر محذور و مانعی نداشته است.

۱- همانجا.

۲- شهرستانی، ۱/۲۲۹.

۳- لاشئی، ۲/۳۰۱.

۴- اصفهانی، ۱۶/۲۲۳.

۵- همانجا.

۱۱_ ۳_ ۲_ ریشه های اخلاقی اباحه گری

از مسائل مهم در حوزه اخلاق اسلامی بحث «حدودپذیری» انسان است. حدود جمع «حد» عبارت از احکام و مقرّراتی است که شارع در تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان مقرر کرده و پیامبران الاهی نیز مأمور ابلاغ آن به انسان بوده اند. هدف شارع از بیان این حدود سعادت و کمال انسان است و در صورتی که انسان حدود الاهی را محترم شمرده و آن را به طور دقیق رعایت کند در مسیر هدایت گام برداشته و به کمال لایق خود خواهد رسید. لذا قرآن بر احترام به «حدود الاهی« و پاسداری از آن تأکید فراوان داشته و در بسیاری از موارد پس از ذکر یک حکم شرعی به «حدود خدایی» بودن آن تأکید می کند مانند:

_ در سوره بقره پس از نهی از مباشرت با زنان در ماه رمضان به ویژه در حالت اعتکاف می فرماید: (تلک حدود الله)(۱)

_ در همین سوره پس از بیان احکام طلاق و توجّه به حقوق زوجین پس از وقوع طلاق در چند نوبت تأکید می کند که: (تلک حدود الله)(۲) و نیز: (تلک حدود الله

یبیّنها لقوم یعلمون).(۳)

_ در سوره نساء پس از ذکر مواردی از احکام ارث می فرماید:(تلک حدود الله)(۴)

از این قبیل تعابیر در سوره های دیگر به تناسب بیان احکام الاهی آمده است که می توان به آنها مراجعه کرد. به طوری که گفته شد از نظر قرآن پاسداری از حدود الاهی از اهمیّت و ارزش خاصّی برخوردار است، لذا در سوره توبه به عنوان یکی از صفات مؤمنان واقعی آمده است:(و الحافظون لحدود الله)(۵) نیز در برخی از آیات

پس از آن که توصیه شده از حدود و مرزهای الاهی نباید تجاوزی صورت پذیرد، در هم شکنندگان حدود الاهی ظالم و ستمکار معرّفی شده اند.(۶) از این واضح تر در

سوره مائده است که بر مبنای سه آیه: کسانی که به «ما أنزل الله» حکم یا عمل نمی کنند به ترتیب «کافر»، «ظالم» و «فاسق» نامیده شده اند.(۷) نکته قابل ذکر آن که

حدود یادشده در قرآن اختصاص به مسائل و احکام شرعی ندارد بلکه دامنه مسائل اخلاقی مانند فضائلی که لازم است انسان به آن آراسته شود یا رذائلی که باید از آن اجتناب گردد را نیز در بر می گیرد، لذا قرآن در

۱- البقره، ۱۸۴.

۲- همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

۳- همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

۴- همان سوره، ۱۳.

۵- التوبه، ۱۱۲.

۶- البقره، ۲۳۹.

۷- المائده، ۴۴، ۴۵ و ۴۷.

یک جا تأکید می فرماید:(یا أیّها الّذین آمنوا أوفوا بالعقود)(۱) و در جای دیگر می فرماید: (و أوفوا بالعهد ان العهد

کان مسئولا)(۲) و توصیه های مهم اخلاقی دیگر که رشته ای از آن ها در سوره های

نحل و اسراء به تفصیل آمده است.(۳) پس از ذکر این موارد، باید گفت: یکی از

مسائلی که در اباحه گری تجلی پیدا می کند، شکستن حدود الاهی و زیر پا گذاشتن آن هاست. امّا چرا انسان در مواردی میل به شکستن حدود الاهی دارد؟ از نظر قرآن این امر در درجه نخست ریشه ی اخلاقی و روانی دارد و آن میل به آزادی است که انسان مطابق این میل به شکستن همه موانعی که در مقابل خود احساس می کند، اقدام می کند، در سوره قیامت این موضوع به این صورت بیان شده که: (بل یرید الانسان لیفجر امامه یسأل ایان یوم القیامه)(۴) یعنی: انسان مایل است که (موانع)

پیش روی خود را از بین ببرد. (لذا) سؤال می کند که قیامت کی فرا می رسد. در این آیات، سؤال از زمان وقوع قیامت، سؤالی فلسفی است، امّا ریشه ی این سؤال یک مسأله روانی و اخلاقی است و آن میل به آزادی است. آن هم آزادی مطلق به طوری که هیچ مانعی در مقابل انسان برای انجام خواسته های او در بین نباشد. وگرنه آزادی نسبی و درچهارچوب حدود و مقررات امری بدیهی بوده و انسان ذاتآ محدود و یا مطلقآ آزاد نمی باشد. در همین رابطه باید این نکته را اضافه کرد که انسان اخلاقی از نظر اسلام، انسانی است مقیّد به حدود و ضوابطی که اسلام جهت سعادت انسان آورده است. بنابراین یکی از ریشه های اباحه گری در اسلام و در بین مسلمانان به این مطلب باز می گردد که انسان حدودپذیر است یا نه. اباحه گری تجلّی شکستن حدود الاهی است در بعد فردی یا اجتماعی است که هر دو خلاف اخلاق اسلامی بوده و سرآغاز انحرافات شدید انسان خواهد شد.

۱۱_ ۳_ ۳_ ریشه ای کلامی اباحه گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهمّ جریان های اسلامی

اشاره

مهم ترین ریشه اباحه گری در بین مسلمانان، ریشه کلامی این موضوع است که به مسأله ماهیّت ایمان و ارتباط آن با عمل ارتباط پیدا می کند. بحث از حقیقت ایمان و رابطه آن با عمل و ارتکاب معاصی از جمله مسائلی است که جریان های مختلف کلامی دیدگاه های متفاوتی درباره آن ابراز کرده اند، در این قسمت به بیان مهمترین دیدگاه های کلامی که از ابتدای قرن دوم در بین مسلمانان شکل گرفت پرداخته شده و رابطه آن ها با بحث اباحه گری سنجیده می شود.

۱۱_ ۳_ ۳_ ۱ خوارج

خوارج به طور عام به همه کسانی اطلاق می شود که علیه امام بر حقّی که عموم مسلمانان وی را به امامت پذیرفته اند، خروج کنند(۵) و به طور خاص کسانی

هستند که در اثنای جنگ صفین با علی علیه السلام به مخالفت برخاسته، ابتدا حکمیت را بر آن حضرت تحمیل کرده و

۱- همان سوره، ۱.

۲- همان سوره، ۱.

۳- النحل، ۹۰؛ الاسراء، ۲۳_ ۳۴.

۴- القیامه، ۵ و ۶.

۵- شهرستانی، ۱/۱۰۵.

سپس از آن حضـرت جدا شدند و علیه یاران علی علیه السلام به فتنه و فساد پرداختند. لذا علی علیه السلام در نهروان به مقابله بـا آنان برخاست و آن ها را قلع و قمع نمود. البتّه همان گونه که علی علیه السـلام خود پیش بینی فرموده بود، شـکست نهروان مـوجب از بین رفتن خـوارج به طـور مطلق نگشت بلکه آنـان به عنوان یـک جریـان فکری بـاقی مانـدند(۱) و منشـأ پیـدایش تحوّلاتی خصوصاً در عرصه ی مسائل کلامی

شدنـد. به عنوان نمونه خوارج در بحث ایمان و عمل معتقـد به عدم جدایی این دو شدند. آنان بر این باور بودن که میان ایمان و کفر واسـطه ای نیست، عمل جزء ایمان است و لذا گناه ایمان را از بین می برد و با ارتکاب معاصی شخص کافر می شود. از نظر خوارج، مرتکب گناه کبیره کافر است و برای همیشه در آتش خواهد بود. اگرچه ایمان قلبی به اسلام داشته و نماز بخواند و چون کافر است جان و مال او احترام ندارد.(۲) نقطه ی عجیب در عقاید خوارج آن بود که آنان همه مسلمانان غیر خارجی

را مرتد و کافر به حساب آورده و ریختن خون آن ها را جایز می شمردند.(۳)

منشأ عقایـد خوارج برداشت های سـطحی آنان از قرآن بود. به عنوان مثال آنان با اسـتناد به آیه: (ولله علی النّاس حجّ البیت من اسـتطاع إلیه سبیلا و من کفر فانّ الله غنی عن العالمین)، تارک حج را کافر می دانسـتند و از این آیه نتیجه می گرفتند که انجام عمل هر معصیتی مساوی با کفر است.(۴) در صورتی که به فرض که در این آیه ترک

حج عبارت از کفر باشد، این تنها یکی از معانی کفر است، زیرا کفر و ایمان نسبی است و مراتب متعدد دارد، که ممکن است یکی از مراتب آن کفر و ایمـان در مرحله انجـام باشـد. در همین خصوص در روایتی علی بن جعفر از امام کاظم علیه السـلام سؤال کرد که: آیا اگر کسـی از مسـلمانان حج نکند کافر می شود؟ حضـرت در پاسخ وی فرمود: نه ولیکن اگر کسـی بگوید مراسم حج این طور نیست او کافر شده است.(۵)

با مطلبی که در مسأله صدور کبائر به عنوان ناقض ایمان از نظر خوارج گذشت، به نظر می رسد که اباحه گری ــ به معنای بی اعتنایی به حدود شرعی و بی مسؤولیّتی در ارتکاب محارم یا ترک واجبات دینی ــ جایگاهی نزد خوارج نداشته باشد. آن چه تاریـخ نیز از آنان به ثبت رسانده، همان تصـلّب آنان به عقاید و مناسک دینی است. امّا به دلیل آن که خوارج در تعریف کفر و ایمـان و تعیین مصـادیق کبـائر، خودمحـور بـوده و به ویژه در تکفیر مخالفـان خود درنـگ نمی ورزیدنـد از این رو در میـان خوارج نیز به تدریـج گروه هـایی پیـدا شدنـد که برخی از محرّمـات دینی را مباح شـمردند، هم چون میمونیه که معتقـد بودند خداونـد ازدواج بـا دختر و نیز ازدواج بـا دختر برادر و دختر خواهر را حرام کرده، امّـا ازدواج با دختر دختر یا دختر هر یک از برادر یا خواهرزاده انسان را

۱- سید رضی، خطبه ۶۰.

۲- شهرستانی، ۱/۱۰۵ و ۱۰۶؛ اشعری، ۸۷؛ حسنی، ۶۰.

۳- نوبختی، ۷۵؛ ولوی، ۱/۲۹۱، صابری، ۱/۳۵۴.

۴- فخر رازی، ۸/۱۶۴.

۵- کلینی، ۲/۲۶۵.

حرام نکرده و مانعی در انجام آن نیست.(۱) طوایف

دیگری به نام ها بَیهَسِیه و یزیدیه در میان خوارج بوده اند که بسیاری از محرّمات را مباح می دانستند.(۲)

۱۱_ ۳_ ۳_ ۲_ مرجئه

مرجئه گروهی از مسلمانان هستند که معتقد بودند که ایمان عبارت از شناخت خدای متعال، خضوع در مقابل وی و ترک استکبار نسبت به او و نیز داشتن محبّت قلبی به اوست.(۳) به عقیده آنان اگر کسی واجد این خصوصیّات باشد، وی را

می توان مؤمن نامید و انجام طاعات دیگر ارتباطی به ایمان نداشته و ترک آن ها ضرری به حقیقت ایمان نخواهد زد و انسان به این سبب مورد عذاب واقع نخواهد شد.(۴)

در وجه تسمیه این گروه به مرجئه گفته اند که ارجاء به معنای به تأخیر افکندن است و یکی از برداشت های این کلمه آن است که درباره مرتکب کبائر نمی توان در این دنیا حکمی صادر کرد که وی بهشتی یا جهنّمی است بلکه باید حکم و داوری درباره او را به روز قیامت واگذار کرد.(۵)

می توان گفت که اندیشه جدایی ایمان از عمل با برداشت از ظاهر برخی از آیات قرآن مثل: (والعصر ان الانسان لفی خسر إلّا الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات...) یا: (الّذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم...)(۶) به دست آمد. زیرا مطابق آیه نخست

عمل صالح واقعیّتی غیر از ایمان دارد و از آیه دوم نیز فهمیده می شود که امکان آمیختگی ایمان به گناه و ظلم وجود دارد.(۷) نتیجه آن که آنان معتقد شدند که: «لا

تضر مع الایمان معصیه کما لاتنفع مع الکفر طاعه»(۸) یعنی: با داشتن ایمان هیچ

گناهی ضرر زننده نیست و با کفر هیچ طاعتی مفید واقع نخواهد شد.

و نیز می توان گفت که در برخی از منابع حدیثی اهل سنّت به ویژه کتب شش گانه اصلی روایاتی وجود دارد که موضوع جدایی ایمان از عمل به راحتی از آن ها به دست می آید. به موجب این روایات صرف شهادت به یگانگی خدا و شهادت به رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم برای ورود به بهشت کافی خواهد بود. در یکی از این روایات

۱- شهرستانی، ۱/۱۱۶.

۲- لاشئی، ۲/۳۰۲ به نقل از بغدادی.

۳- شهرستانی، ۱/۱۲۵.

۴- همانجا.

۵- شهرستانی، ۱/۱۲۵، حسنی، ۱۴۴، نیز تفصیل معنای ارجاء را نک: جعفریان، ۱۵ـ ۱۸.

۶- الانعام، ۸۲.

۷- سید مرتضی، الرسائل، ۱/۱۵۵.

۸- شهرستانی،۱/۱۲۵؛ حسنی، ۱۴۶، صابری، ۱/۹۹.

به نقل از معاذبن جبل آمده است که پیامبر فرمود: «ما من أحد یشهد أن لا إله إلّا الله و انّ محمّداً رسول الله إلّا حرّمه الله علی النّار»(۱) در دنباله روایت آمده که

معاذ گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیا این مطلب را به مردم بگویم که شادمانی کنند؟ پیامبر فرمود: در این صورت کارهای خود را به خدا واگذار می کنند (و خود عملی انجام نمی دهند)، لذا معاذ در هنگام مرگ از ترس آن که (به دلیل عدم اعلام این خبر) گناهی مرتکب شده باشد، مردم را از این حدیث باخبر ساخت.(۲) در حدیث

دیگری آمده که ابوذرغفاری از پیامبر نقل می کند که: جبرئیل به نزد من آمده و بشارت داد که هر که از امّت تو در حالی بمیرد که چیزی را شریک خدا قرار نداده باشد، او وارد بهشت خواهد شد. من (ابوذر) گفتم: گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «آری گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد.» من (ابوذر) باز پرسیدم: گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد و پیامبر مجدّداً همان جواب را داد. من باز سخن قبل را تکرار کردم و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همان جواب را داد. تا این که در نوبت چهارم فرمود: «علی رغم انف ابی ذر» یعنی بر خلاف قهری ابوذر(۳) در صورتی

که ــ به گونه ای که خواهد آمد ــ در روایات شیعه در مقابل اندیشه ی جدایی عمل از ایمان به شدّت موضع گیری شده و همه جا عمل از لوازم ایمان و شرط مغفرت الاهی و ورود به بهشت اعلام شده است.

به طوری که مشخّص است خوارج و مرجئه در موضوع ارتباط معاصی با زوال یا بقای ایمان عقیده ای کاملا متضاد داشتند. و روشن است که در این میان عقیده مرجئه در رواج اباحه گری نقش مؤثّری داشته است. این عقیده از جهاتی با روحیه خلفا و قدرتمندان سازگار بوده و آنان می توانستند ضمن ارتکاب معاصی و جنایات بی شمار، همچنان عنوان مؤمن و امیرالمؤمنین را برای خود حفظ کنند و کسی هم اعتراض به آنان نکند. چرا که رسیدگی به کار هر کس تا قیامت به تأخیر خواهد افتاد، از این رو در حدیثی امام صادق علیه السلام ضمن ابراز لعن بر فرقه های منحرف، مرجئه را به طور مضاعف مورد لعن قرار داد و چون از حضرتش دلیل این کار را پرسیدند، آن حضرت فرمود: «به جهت آن که آن ها معتقدند که قاتلان ما از مؤمنانند، لذا دستشان به خون ما آلوده شده است.»(۴) و مقصود امام صادق علیه السلام آن

بود که مرجئه بنی امیّه را در قتل اهل بیت علیهم السلام مصاب دانسته یا عمل آنان را منافی ایمان نمی دانند، از این رو در کار آنان شریک می باشند و شهید مطهّری می نویسد: «اعتقادات مرجئه در نهایت به نفع دستگاه های حاکم تمام می شد و آنان هم از فرقه هایی چون مرجئه حمایت کرده و مستقیم یا غیرمستقیم به رواج تفکّرات آنها کمک می کردند.»(۵)

۱- نیشابوری، ۱/۶۱.

۲- نیشابوری، ۱/۶۱.

۳- ناصف حسینی، ۱/۳۱.

۴- کلینی، ۲/۴۰۹.

۵- مطهّری، ۹۷؛ مشکور، ۴۰۶؛ ولوی،۲/۳۰۹_۳۱۲.

۱۱_ ۳_ ۳_ ۳_ معتزله

معتزله از نظر اصول فکری و به ویژه ارتباط ایمان با عمل و نیز تأثیر گناهان بر زوال ایمان جریانی ما بین دو جریان پیشگفته _ خـوارج و مرجئه _ هسـتند و این موضـوع از جریـانی که در خصوص پیـدایش معـتزله در تاریـخ ثبت شـده به دست می آیـد. شهرسـتانی می نویسد: «شخصـی بر حسن بصری وارد شد و به او گفت: در روزگار ما جماعتی پیدا شده اند که اصحاب کبائر را تکفیر کرده و از رده مسـلمانی خـارج می داننـد و جمـاعتی دیگر معتقدنـد امر گنهکاران به تأخیر افتاده و به عقیـده ی آنان گناهان ضرری به ایمان نمی رساند. بلکه در تفکّر آنان عمل رکنی از ایمان به شمار نمی رود. چنان که با وجود کفر طاعت و کار نیک مفید واقع نخواهد شد. نظر شما در این موضوع چیست؟ حسن بصری به فکر فرو رفت. قبل از پاسخ او واصل بن عطا گفت: به عقیـده من مرتکب کبـائر نه مؤمن مطلق و نه کـافر مطلق است بلکه او در مرتبه ای بین این دو مرتبه قرار دارد. سـپس برخاست به سوی سـتونی از ستون های مسجد رفت حسن بصری گفت که: «اعتزل عنا واصل»، لذا واصل و پیروان او را معتزله نامیدند.»(۱)

در نظر معتزله عمـل در معنی و مـاهیت ایمان دخالت تام و تمام دارد به گونه ای که تارک عمل از جرگه مؤمنان خارج است. معتزله هم چنین معتقد بودند که مرتکب کبائر نه مؤمن و نه کافر بلکه «فاسق» است که حد وسط مؤمن و کافر است.(۲)

و اگر فاسق از گناه خود توبه کنـد به مؤمن ملحق خواهـد شـد، امّا اگر توبه ناکرده از دنیا رفت وی ملحق به کافر شده و مخلد در آتش خواهد بود.(۳) زیرا همان گونه که

وعـده هـای خـدا حق و قـاطع است، وعیـدهای الـهی نیز قـاطع خواهـد بود، لـذا یکی دیگر از اعتقـادات آنـان «اصـل وعـد و وعید»(۴) است.

به طوری که روشن است، در تفکّر معتزله مجـال چنـدانی برای رواج ابـاحه گری وجود نـدارد از نظر تاریخی نیز رابطه ای بین اباحیه و جریانات اعتزالی دیـده نمی شود، به ویژه که عنوان «فاسق از نظر اجتماعی» برای مرتکب معاصـی بسیار صـدمه زننده بوده است.

۱۱_ ۳_ ۳_ ۴_ غلات شیعه

از مهم ترین طوایف اسـلامی که در ایجاد اباحه گری و گسترش آن نقش فراوان داشـته اند، غلات و فرق گوناگون آن _ کم و بیش _ بوده اند.(۵) آن طور که از بررسی عقاید

۱- شهرستانی، ۱/۵۲؛ حسنی، ۱۵۶ به نقل از التبصیر فی الدّین.

۲- اشعری، ۲۷۰.

۳- شهرستانی، ۱/۵۰.

۴- شهرستانی، ۱/۵۲؛ اشعری، ۲۷۴؛ صابری،۱/۱۵۲.

۵- صابری، ۲/۲۷۲، گرایش به الحاد و اباحی گری.

غلات برمی آیـد این عـده عمدتآ به انکار ظواهر شـرع پرداخته و معتقد بودند که عبادات شـرعی مانند نماز، روزه، حج،... هر کدام نماد و سـمبلی از اطاعت از خداوند یا اطاعت از امام است. به تعبیر دیگر: «برخی از غلات شیعه از اهمیّت معرفت نسبت به مقام امام معصوم علیه السـلام در تشیّع، سوء استفاده کرده و بین پیروان خود چنین شایع کردند که هرکس امام را بشناسد از عمل به واجبات و ترک محرّمات بی نیاز است.»(۱) آن ها در این جهت حدیثی را نیز از امام باقر علیه السلام تقطیع و در

نـتیجه تحریف کردنـد که آن حضـرت فرموده است: «إذا عرفت الحق فاعمـل ماشـئت» و بر مبنـای آن هر حرامی را حلاـل می کردنـد. امّا چون این موضوع را به امام صادق علیه السـلام خبر دادنـد، آن حضـرت ضـمن لعن غلات و افشای خیانت آنان در تحریف سخن امام باقر علیه السلام فرمود: پدرم گفت: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منک»(۲) از

بعضـی از قرائن برمی آید که همان گونه که غلات عبادات شـرعی مانند نماز، روزه و... را به صورت نمادین تفسـیر می کرده انـد، متقابلاـ معتقـد بودنـد که رذائـل اخلاقی نیز هر کـدام نماد و سـمبلی از واقعیّت های دیگر است، لـذا ارتکاب به آن ها به خودی خود مـانعی نـدارد مگر آن که نمـاد آن واقعیّت قرار گیرد. این موضوع از نامه امام صادق علیه السـلام به ابوالخطاب ـ پیشوای خطـابیه ـ چنین به دست می آیـد که: «به من رسـیده که تو معتقـدی زنـا، خمر، نمـاز، روزه، و نیز هر یـک از فواحش (نماد از) انسانی هسـتند. نه، آن طور که تو می پنداری نیست. بدان که من اصل حق هستم و فروع آن طاعت الاهی، و دشمنان ما اصل شـر بوده و فروع آن فواحش و زشتی ها و چگونه مورد اطاعت قرار گیرد. کسـی که شـناخته شـده نیست و نیز چگونه شناخته شود کسی که مورد اطاعت قرار ندارد.»(۳)

قسـمت اخیر سخنان امام علیه السلام تعریضی بر این اندیشه غلات بود که تبلیغ می کردند: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت.» و در واقع امام علیه السلام شناخت خداوند را نیز در سایه اطاعت از آن ذات مقدّس ممکن اعلام می کند.

در حـدیث دیگری که از امام صادق علیه السـلام جهت مقابله با نمادانگاری غلات وارد شـده ـ و نیز در همین حدیث خیانت دیگر آن هـا در نسـبت دادن این امور به امامـان افشـا می گردد ـ یکی از راویان به نام حمادی نقل می کنـد که به امام صادق علیه السـلام گفته شد: از قول شـما روایت می کنند که فرموده اید: شـراب، قمار، بت ها، چوب های قرعه مردانی هستند؟ امام علیه السـلام در پاسـخ فرمود: «ما کان الله عزّوجلّ یخاطب خلقه بما لایعلمون»(۴) یعنی: سـزاوار نیست خداوند خلق خود را به چیزهای مورد

خطاب قرار دهد که متوجّه نمی شوند.

از عجـایب مکایـد غلاـت آن که در شـرایطی که در برخورد بـا قرآن حجیّت ظواهر را انکـار کرده و در نتیجه از عبادات شانه خالی کرده و نیز موازین حلال و حرام را کاملا زیر پا می گذاشتند، در همان حال برخی از طوایف

۱- لاشئی، ۲/۳۰۱.

۲- صدوق، ۱۸۱، کلینی، ۲/۴۶۴ با اندکی اختلاف.

۳- طوسی، اختیار الرجال به رقم ۵۱۲.

۴- طوسی، به رقم ۵۱۳.

آنان برای انجام منویات خود به ظاهر برخی از آیات استناد می کردند. مثلا خطابیه با استناد به آیه: (یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفآ)(۱) می گفتند: «خداوند به دست

ابوالخطاب بار سنگین واجبات شریعت را از دوش ما برداشته است.».(۲) یا بشیریه ــ

یک دیگر از طوایف غلات ــ با استناد به آیه: (او یزوّجهم ذکرانآ و اناثآ)(۳) هم بستر

شدن با محارم و لواط را جایز می دانستند.(۴) و نیز قرامطه ــ یکی از فرق اسماعیلیه با

تکیه بر آیه: (و کلا منها رغدآ حیث شئتما و لاتقربا هذه الشجره...)(۵) به پیروان خود

می گفتند: شما پیروان محمّدبناسماعیل هر کار می خواهید بکنید و هرچه خواهید خورید، امّا به موسی بن جعفر علیه السلام نزدیک مشوید. آن ها ضمنآ معتقد بودند که خداوند تمامی محرّمات را بر محمّدبناسماعیل و یاران او حلال کرده است.(۶)

قرامطه هم چنین تبلیغ می کردند: که تمام احکام الاهی دارای ظاهر و باطنی است که عمل به باطن آن ها سبب رستگاری و تمسّک به ظاهر آنها موجب هلاکت می گردد ورنج ناشی از عمل به ظواهر احکام، کمترین کیفری است که اهل ظاهر به آن مبتلاـ می شوند. آنان معتقد بودند که نماز دانستن اسرار، روزه پنهان کردن اسرار و حج دیدار پیروان محمّدبناسماعیل است.(۷)

با توجّه به این مطالب، اغراق نخواهد بود که بگوییم: امامان شیعه به طور عام و صادقین:به طور خاص در مبارزه با فرق انحرافی، تندترین موضع را در مقابل غلات اتّخاذ کردند و این از روایات به جای مانده از امامان علیهم السلام به دست می آید. شمار کثیری از این روایات را کشی در کتاب رجال خودــ در ضمن معرّفی اصحاب ائمّه علیهم السلام ــ درج کرده است که از مطالعه ی آن ها به دست می آید که امامان علیهم السلام همواره شیعیان خود را از دسیسه ای غلات باخبر کرده، ضمن معرّفی افکار و اندیشه ها و تقبیح عملکرد آن ها، هرگونه مجالست و رفت وآمد با غلات را تحریم کردند.(۸) در اکثر روایاتی که در مذمّت غلات وارد شده، به انحرافات آنان در

دو جهت اعتقادی و اخلاقی خصوصآ روحیه اباحی گری آنان از جهت ترک نماز، روزه و... اشاره شده است به عنوان مثال: شیخ طوسی به نقل از فضیل بن یسار می نویسد: امام صادق علیه السلام فرمود: «جوان های خود را از فتنه غلات برحذر دارید که آن ها را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادّعای ربوبیّت می کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می آید و او را

۱- النساء، ۲۸.

۲- نوبختی، ۳.

۳- الشوری، ۵۰.

۴- لاشی، ۲/ ۳۰۲ به نقل از نوبختی و اشعری.

۵- البقره، ۳۵.

۶- لاشئی، ۲/۳۰۲.

۷- همانجا به نقل از نوبختی، اشعری و سعدبن عبدالله.

۸- تفضیل را نک: معارف، ۳۰۵_ ۳۱۰.

نمی پـذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می کنـد و او را می پذیریم». سؤال شد: ای زاده رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سـلم چرا بدین گونه عمل می کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قـادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الاهی نیست. در صورتی که مقصّر چون به شـناخت رسـید، عمل و اطاعت می کند.»(۱)

با توجّه به مطالبی که درباره غلات گفته شـد و مقایسه آن با انـدیشه های مرجئه، می توان نتیجه گرفت که دو جریان غلات و مرجئه ــ در بین فرق اسـلامی ــ بیشـترین نقش را در پیـدایش و گسـترش ابـاحه گری داشـته انـد، بـا این تفـاوت که مرجئه با جـداکردن عمل از ارکان ایمان و انحصار ایمان به باور و تصـدیق قلبی و نیز اعتقاد به زوال ناپـذیری ایمان با صـدور معاصـی، مسبب اباحه گری و در نتیجه بی اعتنایی به حدود الاهی و شـیوع معاصی و محارم الاهی شدند. و غلات با نفی حجیّت ظواهر شرعی، موضوعیّت عبـادات را زیر سؤال برده و با اجتهادهای خام خود انجام هر کار حرام را مباح اعلام کردنـد و گرچه نتیجه اندیشه های مرجئه و غلات به یک جا ختم شده، امّا در نهایت عقاید و عملکرد غلات مخرّب تر از عقاید مرجئه بوده است.

۱۱ـ ۳ـ ۳ـ ۵ـ شیعه

از آن چه در بررسـی عقاید جریان های کلامی در خصوص رابطه ایمان و عمل گذشت و نیز نقد ضمنی آن ها، اجمالا بعضی از مواضع شـیعه در مـاهیّت ایمـان و ارتباط آن با عمل به دست آمـد. چنان که در همین مباحث، به اهم ریشه های اباحه گری که همانا ضـعف در عمل به موازین شـرعی است، اشاره گردیـد. امّا در این قسـمت به طور مشـخّص به این مطلب تصـریح می شود که در روایات شیعه ایمان از سه رکن تشکیل شده است که عبارتند از: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان.(۲)

به این ترتیب در دیدگاه شـیعه ــ که ملهم از روایات امامان علیهم السلام است ــ عمل جزء لاینفک ایمان تلقّی شده و جدایی از آن قابـل تصوّر نیست. در این روایـات حقیقت ایمـان مقرون بـا اطـاعت الاهی بوده و صـدور و معصـیت موجب زوال ایمان است. چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «الایمان ان یعبد الله و لایعصی»(۳) امّا رابطه صدور گناه با

زوال ایمان در چه حـدّی است و نقش توبه در این میان چیست؟ در روایات متعددی ــ که کلینی آن ها را در ابواب چندی از کتاب الایمان والکفر درج کرده است(۴) ــ همه جا صادقین علیهما السـلام بر تفکیک دو تعبیر برای شیعیان خود تلاش کرده اند که

۱- مجلسی، ۲۵/۲۵۶ به نقل از امالی طوسی.

۲- مجلسی، ۶۴/۶۶ــ ۷۳ در روایات متعدد.

۳- کلینی، ۲/۳۳.

۴- از جمله نک: کلینی، ۲/۲۵، ۲۷، ۳۳، ۴۰ و ۴۲.

این تعابیر عبارتند از: اسلام و ایمان.(۱) در این روایات اسلام به همان معنای

اصطلاحی آن در نظر گرفته شده که با شهادتین حاصل می شود و شخص در پناه آن به عنوان یک مسلمان برخوردار از امنیّت و سایر حقوق اسلامی می شود.(۲) در

صورتی که ایمان شاخصه هایی دارد که یکی از آن ها عبارت از عمل به احکام و شرایع دینی و نیز اجتناب از محارم الاهی بوده(۳) و شاخصه ی دیگر معرفت مقام

امام و اعتقاد به ولایت اوست.(۴) نکته دیگر که از این روایات به دست می آید، نسبت

دو مفهوم «ایمان» و «اسلام» است که عموم و خصوص مطلق است، یعنی: هر مؤمنی مسلمان است، امّا هر مسلمانی مؤمن نیست. امام صادق علیه السلام در تشریح این دو نسبت، «اسلام» را به مسجد الحرام و «ایمان» را به کعبه تشبیه فرمود، زیرا اگر کسی داخل کعبه باشد، او بدون شک داخل در مسجد الحرام خواهد بود، امّا اگر کسی داخل مسجد الحرام باشد، معلوم نیست که توفیق دخول به کعبه را پیدا کند.(۵)

لذا امام صادق علیه السلام فرمود: «الایمان یشارك الاسلام و الاسلام لا یشارك الایمان». امّا مطلبی که در این روایات قابل توجّه بوده، تأکیدی است که بر نقش عمل بر حفظ حقیقت ایمان شده است. مطابق این روایات، مؤمن با داشتن روحیه ایمان هرگز مرتکب گناه و حرام نمی شود. چنان که روایت شده است که: «لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن و لا یسرق السارق حین یسرق و هو مؤمن.»(۶) و با ارتکاب گناه، ایمان از

روح او خارج می شود، چنان که لباس از جسم انسان به در آید، مگر آن که دوباره توبه کند و به حریم ایمان پا گذارد.(۷)
بعضی از روایات امامان شیعه:در تخطئه مستقیم

اندیشه های مرجئه و غلات صادر شده و اباحه گری را مستقیماً هدف قرار داده است. از جمله در یک حدیث نسبتاً طولانی ابوالصباح کنانی از امام باقر علیه السلام روایت می کند که فرمود: «به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمّد ۶شهادت دهد، آیا او مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کجاست؟» ابوالصباح گوید: هم چنین از امام باقر علیه السلام شنیدم که از قول علی علیه السلام می گفت: «اگر ایمان صرفاً جنبه زبانی داشت هرگز حکم نماز، روزه و نیز امور حلال و حرام نازل نمی گشت.» من گفتم: عدّه ای در بین ما معتقدند همین که انسان گواهی به یکتایی خدا و رسالت محمّد ۶دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: «اگر چنین است پس چرا حدود الاهی بر آنان جاری می شود و چرا دست آنها بریده می شود؟ در صورتی که خداوند بنده ای عزیزتر و گرامی تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان مؤمنین اند، جوار خداوند، بهشت و حورالعین اختصاص

۱- تفصیل را نک: مجلسی، ۶۵ باب:۲۴ الفرق بین الایمان و الاسلام، ۲۲۵_ ۳۰۹.

۲- همانجا، ۲/۲۴، باب: ان الاسلام یحقن به الدم.

۳- کلینی، ۲/۳۳.

۴- همانجا، ۲/۱۹_ ۲۵.

۵- کلینی، ۲/۲۸.

۶- مجلسی، ۶۵/۲۷۰.

۷- کلینی، ۲/۳۲؛ مجلسی، ۶۵/۲۷۰ و ۶۶/۷۳.

به مؤمنان دارد.» سپس فرمود: «پس چرا انکارکننده فرایض کافر خواهد بود؟»(۱) نیز در

بعضی از روایات ایمان اساساً ماهیتی جز عمل ندارد و اقرار زبانی خود جزیی از عمل است. به این صورت که امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال راوی که: آیا ایمان اعتقاد توأم با عمل یا اعتقاد منهای عمل است؟ فرمود: «الایمان عمل کلّه و القول بعض ذلک العمل،...»(۲)

۱۱_۴_نتایج

۱۱_ ۴_ ۱_ اباحه گری دارای ریشه های فلسفی، اخلاقی و کلامی است.

۱۱_ ۴_ ۲_ ریشه فلسفی اباحه گری انکار ماوراءالطبیعه، ریشه اخلاقی اباحه گری، میل به آزادی بی حد و حصر و ریشه کلامی اباحه گری، اعتقاد به جدایی عمل از ایمان است.

۱۱_ ۴_ ۳_در بین گروه های اسلامی دو جریان مرجئه از اهل سنّت و غلات شیعه بیشترین نقش را در پیدایش اباحه گری داشته اند.

۱۱_ ۴_ ۴_امامان شیعه:با تبیین درست تعابیر «اسلام» و «ایمان» ریشه اصلی اباحه گری را در مسأله جدایی عمل از ایمان دانسته و عمل به ضوابط شرعی را به عنوان جزء لاینفک ایمان، مورد تأکید قرار دارند و بدین وسیله با اباحه گری سرسختانه مبارزه کردند.

ص:۱۷۸

۱- کلینی، ۲/۳۳؛ مجلسی، ۶۴/۱۹.

۲- کلینی، ۲ / ۳۴.

فصل دوازدهم: درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدّمان

اشاره

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدّمان

مقدّمه

از آن جا که در فقه الحدیث خصوصاً مبحث ترجیح روایات، از سند روایات سخن به میان می آید، لذا سندشناسی و نقد آن جنبه ی ضروری به خود می گیرد. از این رو شناخت اجمالی علم رجال و منابع آن به ویژه در دوره ی متقدّمان _ که کتب اصلی علم رجال حاصل این دوره است _ خالی از فایده نخواهد بود.

بنا به تعریف دانشمندان: «علم رجال حدیث علمی است که درباره ی حالات و اوصاف راویان _ از آن جهت که به قبول یا عدم پذیرش قولشان ارتباط پیدا می کند_ بحث می نماید.»(۱) به عبارت دیگر موضوع علم رجال بررسی جنبه ی

خاصّی از شخصیّت یک راوی است که صرفاً در رد و قبول خبر او تأثیر دارد و محقّق با شناخت این جنبه نیازی به بررسی جنبه های دیگر شخصیّت راوی ندارد. برخلاف علم تراجم که در آن شخصیّت یک نفر از جنبه های مختلف مورد بررسی واقع می شود.(۲) ضمناً علم رجال خود، شعبه ای از روایه الحدیث بوده و

روایه الحدیث خود بخشی از «علم الحدیث» به معنای عام آن می باشد.(۳)

امّا درباره ی پیدایش «علم رجال» و سیر تحوّل آن باید گفت: بدون شک، نخستین ریشه ای این علم را بایستی

۱- تهرانی، ۱/۱۰.

۲- در تمایز علم رجال و دانش تراجم نک: خامنه ای، مقاله ی چهار کتاب اصلی علم رجال.

۳- مدیر شانه چی، علم الحدیث، ۷ و ۸.

در کلام خدا و سخنان رسول او ۶جست وجو نمود. آیه ی ششم از سوره ی حجرات که در آن خداوند نسبت به پذیرش خبر فاسق دستور به تحقیق و تبیّن می دهد، و نیز روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ــ که در آن حضرت نسبت به وقوع کذب و دروغ بر خود، به مسلمانان هشدار داده است ــ(۱) ، همگی از قرائنی است که ضرورت شناخت راوی را از حیث

وثاقت و تجنب از دروغ پدیدار ساخت. امّا تا آن جا که به عصر صحابه و تابعان باز می گردد در این دوران به دلیل اعتماد عمومی مسلمانان به یکدیگر چیزی به عنوان شناسایی راویان موثّق از غیر موثّق وجود نداشت. امّیا به طوری که مسلم در صحیح خود از ابن سیرین نقل می کند از اواخر دوره ی تابعان ضرورت پرسش از رجال حدیث و سند روایات در بین محدّثان پدید آمد.(۲) منتهی باید توجّه داشت که در

ابتدا جهت شناخت رجال حدیث ضوابط پیچیده ای در دست نبود، بلکه شیخ حدیث ضمن بحث از جنبه های مختلف یک حدیث، اطّلاعات خود را در مورد سند آن حدیث به طور شفاهی ارائه می کرد. ضمناً در این دوران اوصاف راویان با ذکر مسائلی چون سوابق وی در اسلام یا شرکت او در بعضی از جنگ ها مورد ارزیابی قرار می گرفت. در این زمینه شیخ طوسی در ترجمه ی عبیدالله بن ابی رافع می نویسد: «او دارای کتابی بود که در آن نام آن دسته از صحابه را که با امیرمؤمنان در جنگ های جمل، صفین و نهروان شرکت نمودند، گردآوری کرده بود.(۳) حال به

عقیده ی شیخ آغابزرگ تهرانی، عبیدالله بن ابی رافع نخستین عالم رجالی شیعه است،(۴) امّا روشن است که این کتاب جنبه ی رجالی نداشته که مسأله ی حدیث را

روشن کند بلکه جنبه ای کاملا کلامی داشت که خط و جهت گیری دوستان و یاران علی علیه السلام را مشخّص می کرده است. امّا در عین حال این مطلب نشان می دهد که در صدر اوّل طبقه بندی افراد به چه صورتی بوده است.

۱۲ــ ۱ــ شکل گیری علم رجال در شیعه

بنابر شواهد روایی موجود نخستین پایه های علم رجال را بایستی در ستایش ها و نکوهش های صادقین علیهما السلام نسبت به پاره ای از اصحاب خود، جست وجو نمود. به همین ترتیب پس از آن دو بزرگوار این سیره توسّط امامان دیگر از جمله امام رضا علیه السلام در معرّفی و تکذیب سران واقفه(۵) و امام هادی و

عسکری علیهما السلام در معرّفی و لعن غلات عصر خود تعقیب گردید.(۶) و اجمالا روایاتی که

۱- بخاری، ۱/۱۱۸؛ نیشابوری، ۱/۹، مقدّمه.

۲- نیشابوری، ۱/۱۵.

۳- شیخ طوسی، فهرست به رقم ۴۵۶.

۴- تهرانی، ۱۰ / ۸۰.

۵- نـک: طوسـی، اختیارالرّجال، به رقم ۸۶۰ تحت عنوان: «الواقفه»؛ مجلسـی، بحارالأنوار، ۴۸/۲۵۰ تحتعنوان: «باب رد مـذهب الواقفه»، ضمناً در ص ۲۵۶ همین جلد مرحوم مجلسی برخورد امام رضا علیه السلام وعلمای شیعه را در معرّفی و رسوا کردن واقفه آورده است و خصوصاً نقش آنان را در جعل حدیث توضیحمی دهد. امّا باید توجه داشت تکذیب امام رضا علیه السلام در مورد واقفه فقط از حیث اعتقادات آنان بود، نه میراثفرهنگی آنان که از امامین صادقین علیهما السلام در اختیار داشتند.

۶- نک: طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۹۴_ ۹۹۷ تحت عنوان: «فی الغلات فی وقت أبیمحمّدالعسکری علیه السلام منهم علیّبن مسعود حسکه و القاسم بن یقطین القمیان.»

از این بزرگواران در کتب رجال و حدیث باقی مانده است، بهترین سند در جرح و تعدیل تعدادی از راویان شیعه در طبقه ی اصحاب ائمّه می باشد.

امّا در طبقه ی علمای شیعه نیز باید گفت: از اواخر قرن دوم هجری عدّه ای از یاران و معاصران امامان به فکر افتادند تا با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام و نیز با توجّه به تماس نزدیک با راویان حدیث به شناسایی راویان ضعیف و بدنام اقدام نمایند و از جمله این بزرگان می توان از عبدالله بن جبّله کنانی (م ۲۱۹)،(۱)

حسن بن محبوب (۲۲۴ ه)، احمدبن محمّدبن خالد برقی (م ۲۷۴)، ابراهیم بن محمّدبن سعید ثقفی (م ۲۸۳)، علیّبن حسن بن فضّال و فضل بن شاذان نیشابوری (هر دو در نیمه ی دوم قرن سوم) هجری یاد نمود و هر یک از این افراد در موضوع رجال شیعه یا معرّفی اساتید و مشایخ خود دارای اثر و کتاب بوده اند.(۲) ضمناً کتب

این عدّه غیر از آثار بی شماری است که در همین دوران توسّط بزرگان شیعه در رد بسیاری از فرق انحرافی هم چون غلات، اسماعیلیه، فطحیه، زیدیه، واقفه... به رشته ی تحریر درآمد و جهت اطّلاعات بیش تر در این زمینه می توان به کتاب های رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی مراجعه نمود. به این ترتیب می توان گفت که قرن سوم طلیعه ی روشنی بر تلاش های شیعه در زمینه شناخت رجال حدیث دربرداشته و دیدگاه رجالیون این دوره از طریق انتقال به آثار نویسندگان بعد_ کم و بیش _ در اختیار ما قرار گرفته است. ضمن آن که از آثار این دوره رجال برقی تا زمان ما محفوظ مانده و این کتاب معرّف خوبی در شناخت طبقات راویان است.

در قرن چهارم، علم رجال از حالت بسیط و ساده ی خود وارد مرحله ی جدیدتر شده و دانشمندان بسیاری در عرصه ی این دانش به تحقیق و نگارش پرداختند. سیره ی علمای رجال در این دوره به این صورت بود که علاوه بر تألیف کتب مستقل در حوزه ی رجال، مجموعه هایی نیز، با عنوان «مشیخه» یا «فهرست کتب» تهیّه می کردند که این آثار خود، آکنده از اطّلاعات رجالی بود. از مهم ترین اشخاصی که در این قرن در حوزه ی رجال حدیث به تحقیق پرداختند و در این زمینه صاحب اثر بوده اند می توان از محمّدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)، محمّدبن حسن بن احمدبن ولید القمی (م ۳۴۳)، احمدبن محمّد مکنّی به، ابوغالب زراری (م ۳۶۸)، ابن داوود قمی (م ۳۶۸)، محمّدبن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱) و محمّدبن عمربن عبدالعزیز کشی (متونی نیمه ی دوم قرن چهارم ه) یاد نمود.(۳) قابل ذکر است که به جز فهرست ابوغالب زراری و اختیار الرجال کشی که از

این دوران باقی مانده، سایر آثار و مؤلّفات رجالی این دوره از بین رفته است. هرچند که دیدگاه های بسیاری از دانشمندان این دوره از جمله: ابن الولید، شیخ صدوق، احمدبن محمّدبن عیسی اشعری، در خلال آثار این مشایخ یا به توسّط دانشمندان طبقات بعد در اختیار ما قرار گرفته است.

قرن پنجم به یک معنی عصر تحوّل و شکوفایی علم رجال در حلقه ی متقدِّمان است و مهم ترین منابع رجالی

۱- این شخص به قولی مؤسّس علم رجال در شیعه است. در این زمینه نک: صدر، مبحث «علم رجال».
۲- تهرانی، ۱۰/۸۴، مامقانی، غفاری، ۲۱۰.
۳- تهرانی، ۱۰/۸۴.

شیعه یعنی کتب اربعه رجالیه از آثار این دوران می باشد. این کتب که با همّت والای دو رجالی بزرگ یعنی نجاشی و شیخ طوسی به رشته ی تألیف کشیده شد، توانست با داشتن پشتوانه ای از شهرت و تواتر، موجودیت خود را تا عصر ما حفظ نماید. ضمناً به غیر از این دو دانشمند، بزرگان دیگری نیز در این قرن زندگی کرده که در حوزه ی رجال صاحب نظر و دارای اثر و کتاب بوده اند و از جمله ی این افراد می توان از ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری، فرزند او احمدبن حسین بن عبیدالله و احمدبن محمّدبن نوح سیرافی یاد نمود. امّا با توجّه به آن که از این دوران تنها کتب اربعه ی رجالیه باقی مانده و این کتب پایه و اساس مجموعه های رجالی دوره های بعد قرار گرفت، در این جا صرفاً به معرّفی کوتاهی از این کتب و بیان سبک و سیره ی مؤلّفان آن اقدام می کنیم.

۱۲_۲_ بررسی «اختیار الرّجال»طوسی

اشاره

_ کشّی ابوعمرو محمّدبن عمربن عبدالعزیز کشی یکی از دانشمندان شیعه در قرن چهارم هجری است که در رشته ی حدیث و رجال دستی قوی داشته است. از تاریخ تولّد و وفات او اطّلاعی در دست نیست. امّا به قرینه ی آن که کشی از شاگردان محمّدبن مسعود عیّاشی بوده و عیّاشی از معاصران و شاگردان علی بن حسن بن فضّال (متوفّی نیمه ی دوم قرن سوم) می باشد. می توان نتیجه گرفت که حیات علمی و نشو و نمای کشی در نیمه ی اوّل قرن چهارم بوده است. این مطلب به گونه ی دیگری نیز قابل نتیجه گیری است و آن این که: کشی از مشایخ جعفربن محمّد قولویه بوده و این دانشمند مطابق نقل شیخ طوسی در کتاب رجال، متوفّای سال ۳۶۸ هجری می باشد.(۱) در زمینه ی موطن و محلّ سکنای کشی باید گفت: عنوان

کشی منسوب به کشّ بوده و کش از روستاهای ماوراءالنهر است.(۲) از طرف دیگر

کشی شاگرد عیّاشی و عیّاشی از اهالی سمرقند بوده است. متذکّر می شود که: وی با عیّاشی مصاحبت بسیار داشت و کتب و احادیث زیادی را با او مقابله نمود. او سپس اضافه می کند که «کشی در منزل و سرای عیّاشی که پایگاه طالبان علم بود، در رفت و آمد بود».(۳) از طرف دیگر با مراجعه به کتاب

«اختیارالرّجال کشی» روشن می گردد که در حدود ۱۳ روایات کتاب با «حدثنی محمّدبن مسعود» یا «قال محمّدبن مسعود» شروع گشته است که این خود شاخص سماع کشی در محضر عیّاشی یا استفاده کشّی از کتب و مآخذ استاد می باشد. این قرائن همگی دلالت دارد بر این که نشو و نمای علمی کشی در دیار سمرقند و ماوراء النهر صورت گرفته است. امّا در مورد آثار کشی باید گفت: شیخ طوسی و نجاشی به جز یک اثر، کتاب دیگری به او نسبت نداده اند و این اثر نیز که در حوزه ی رجال است، از نظر نام و نشان وضعیّت روشنی ندارد. زیرا شیخ طوسی و نجاشی _ به عنوان نزدیک ترین دانشمندان به عصر کشی _ در مورد نام کتاب وی سخنی به میان نیاورده بلکه در ترجمه ی او فقط نوشته اند: «له کتاب الرجال»(۴) . لکن ابن شهر آشوب

۱- شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

۲- حموی، ۴/۴۶۲، دهخدا، ماده کش.

۳- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

۴- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۶۰۴.

که یک قرن پس از شیخ طوسی زندگی کرده در مورد کتاب کشی نوشته است: «له کتاب الرجال المسمی بمعرفه الناقلین عن الائمّه الصادقین.»(۱) بعضی از دانشمندان

همانند علّامه مجلسی در «بحارالأنوار» و علّامه تستری در «قاموس الرجال» نام کتاب را «معرفه الرجال» یا «معرفه اخبار الرجال» دانسته اند. به عقیده ی آنان وقتی مهذب کتاب با عنوان «اختیار معرفه الرجال» شهرت یافته، پس لابد اصل کتاب مسمی به «معرفه الرجال» بوده است.(۲)

چنان که روشن است اصل کتاب کشی وجود خارجی ندارد. بلکه آن چه در دسترس است مختاراتی از اصل کتابی است که به تصریح سیّدبن طاووس، شیخ طوسی در سال ۴۵۶ آن را به شاگردان خود املا کرده است.(۳) در نسخه ی موجود

مجموعاً ۱۱۵۱ حدیث رجالی وجود دارد که در آن ۵۱۵ نفر از اصحاب و معاصران امامان ۷مورد معرّفی قرار گرفته اند.(۴) با ملاحظه شرح حال این راویان، روشن

می گردد که کشی در ذکر آنان ملزم به رعایت ترتیب، آن هم بر حسب عصر ائمّه علیهم السلام بوده است. روایات کتاب از نظر اطّلاعات تاریخی بسیار قابل توجّه است. لکن از آن جا که زندگی و اقامت کشی در ماوراالنّهر و این منطقه به دور از حوزه های اصلی شیعه، یعنی کوفه و قم بوده است، کتاب او پس از نگارش به طور وسیع مورد استنساخ قرار نگرفت. امّا در عین حال نسخ معدودی از آن تا قرن پنجم باقی ماند. به طوری که نجاشی و شیخ طوسی هر کدام با سندی جدا از دیگری کتاب را به دست آورده و از آن نقل کرده اند. به توضیح دیگر نجاشی به واسطه ی احمدبن علی بن نوح و او از جعفربن محمّد قولویه کتاب رجال را از کشی روایت کرده است. در حالی که شیخ طوسی به توسّط هارون بن موسی تلعکبری همین کتاب را از کشی روایت می کند. مگر آن که قائل شویم که سند شیخ طوسی ناقص بوده و واسطه ی جعفربن محمّد در آن حذف شده است که در این صورت می توان نتیجه گرفت هر دو استاد_ یعنی ابن نوح و تلعکبری _ از طریق ابن قولویه قمی کتاب رجال را از کشی روایت کرده اند. آن چه این حدس را تقویت می کند، آن است که شیخ طوسی در ترجمه ی جعفربن محمّد قولویه، تلعکبری را یکی از راویان وی دانسته است،(۵) به هر حال پس از آن که شیخ طوسی مختارات خود را از کتاب کشی به

شاگردان خود املاء نمود اصل کتاب به تدریج متروک شده و پس از آن به کلی مفقود گردید. به طوری که «اختیار معرفه الرجال» عملا به شیخ طوسی انتساب دارد.

۱۲_ ۲_ ۱_ ارزیابی سیره ی کشی در «اختیار الرّجال»

۱- ابن شهر آشوب، به رقم ۶۷۹، تهرانی، ۱۰/۱۷۴.

۲- تستری، ۱/۱۵، مجلسی، ۱/۱۶.

۳- نوری، ۳/۷۵۷.

۴- خامنه ای، ۳۸۶.

۵- شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

چنان که گفتیم، هدف کشی از نگارش کتاب بیان شرح حال یا ارائه ی خصوصیّات راویان و اصحاب امامان علیهم السلام ــ در قالب روایات مسند ــ می باشد و این روایات نهایتاً به یکی از امامان شیعه یکی از پیشوایان حدیث و رجال می رسد.

با توجّه به این که کتاب موجود فاقد خطبه ی آغازین است، اطّلاع دقیقی پیرامون هدف کشی در نگارش کتاب وجود ندارد. شیخ طوسی نیز در املای مختارات خود، اطّلاعاتی پیرامون کم و کیف کار خود، یا معیار گزینش روایات به دست نداده است. از این رو داوری در مورد سبک و سیره ی کشی معمولاً ـ با مطالعه ی نسخه ی موجود «اختیارالرّجال» یا اظهارات دانشمندان پس از کشی، امکان پذیر است.

ابوالعبّاس نجاشی در معرّفی اثر کشی می نویسد: «له کتاب الرجال کثیر العلم و فیه اغلاط کثیره».(۱) یعنی: او دارای کتاب رجال است که در آن اطّلاعات فراوانی به

چشم می خورد امّا در عین حال غلط های زیادی در آن وجود دارد. نجاشی توضیح نداده است که این اغلاط چه گونه غلط هایی بوده است. امّا به قرینه ی آن که تصریح می کند که کشی از ضعفا فراوان نقل روایت دارد، می توان حدس زد که اغلاط و اشتباهات کتاب، علمی می باشد نه ناشی از نسخه برداری کاتبان و نسخه برداران. این مطلب در جای خود قرائن زیادی دارد که به آن اشاره خواهد شد امّا در یک فرض اگر بپذیریم که اشتباهات اصل کتاب کشی ناشی از تصحیف نسخه برداران بوده نه معلول خطای مؤلّف، ناگزیر باید علّت تحریف آن را در بی اعتنایی معاصرانش به کتاب وی جست وجو کنیم. چه، وی و استادش عیّاشی از راویان ضعیف الحال نقل می کرده اند. بدین جهت کتاب وی در زمان خودش و پس از آن متروک و مهجور مانده و در نتیجه نسخه های آن دست خوش تحریف و تبدیل گشته است.(۲)

به عقیده ی بعضی از محقّقان از مجموع ۱۱۵۰ روایت کشی چیزی در حدود ۳ ۱ آن از نظر واقعیّت های تاریخی، بیش تر صحت ندارد.(۳) با فرض صحت این

عقیده در حدود ۳ ۲ از روایات کتاب در شمار روایات ضعیف قرار می گیرد که این ضعف در پاره ای از روایات از ناحیه ی سند و در پاره ای دیگر از ناحیه ی متن است. به این صورت که از نظر سندی: اوّلاً در سند بسیاری از روایات عوارضی چون قطع و ارسال وجود دارد و این مطلب از مقایسه روایات کتاب با یکدیگر به خوبی قابل تشخیص است.(۴) ثانیاً در اسناد این روایات تعدادی از رجال مطعون و بدنام قرار

گرفته اند که خود موجب ضعف بسیاری از روایات شده است. به همین ترتیب از نظر متن روایات نیز باید گفت: در روایات کتاب موارد زیادی از تناقض و اشتباه راه یافته که مسلمّاً خلاف واقعیّت های تاریخی است. به

۱- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

۲- خامنه ای، ۳۹۱.

۳- بهبودی، معرفه الحدیث، ۵۶.

۴- نمونه ها را نک: بهبودی، معرفه الحدیث،:۵۷ تعلیق الاسانید.

عنوان مثال در ترجمه ی بسیاری از راویان حدیث دو دسته روایت در این کتاب ذکر شده که متضمّن ستایش و نکوهش این راویان، هر دو می باشد. بنابر این دسته ای از این روایات اشخاصی چون زراره، ابوبصیر، محمّدبن مسلم و یونس بن عبدالرّحمان... مورد طعن قرار گرفته اند و بنا به دسته ی دیگر اشخاصی چون مفضل بنعمر، محمّدبن سنان، ابوالخطاب و... مورد ستایش واقع شده اند و طبعاً این روایات با واقعیّت شخصیّت افراد مذکور تطابقی ندارد. به همین ترتیب در این کتاب پنج روایت در مورد عبدالله بن سبا و دو روایت در مورد سلیم بن قیس هلالی آورده شده است. در صورتی که از نظر بعضی از محقّقان این دو شخص مجهول الهویه(۱) بوده و کتاب سلیم بن قیس

نیز از مدارک جعلی و ساختگی است.(۲) اگر این موارد را مصادیق همان اغلاطی

بدانیم که نجاشی در مورد آن گفته است: «فیه اغلاط کثیره...» آن وقت باید نتیجه گرفت که این گونه اغلاط توسّط نویسنده کتاب به کتاب راه یافته و شیخ طوسی نیز در املای مختارات خود در صدد پالایش آن نبوده است. البتّه در تحلیل اشتباهات کتاب می توان گفت: نقل حدیث هرگز دلیل بر اعتقاد جزمی نسبت به مضمون حدیث نیست. کشی و استادش عیّاشی علاوه بر نقل حدیث از راویان ضعیف و بدنام، چنان که گفتیم از حوزه های اصلی شیعه نیز بسیار دور بوده اند و این مسائل توجیه گر بخشی از اشتباهات کتاب است.

از طرف دیگر ثبت این روایات توسّط کشی می تواند به عنوان ثبت بخشی از کارنامه ی غلات و منحرفان مذهبی در تاریخ حدیث شیعه، به حساب آید و چنان که از مطالعه تاریخ حدیث شیعه ــ در دوره متقدّمان ــ به دست می آید، جعل حدیث و تخریب شخصیّت های صالح یا شخصیت سازی برای راویان غیر موثّق ــ و به طور کلّی ایجاد اختلاف بین محدّثان و حوزه های علمی ــ همه و همه از اقدامات غلات بوده است(۳) و مطالعه هشیارانه کتاب کشی اسناد ارزنده ای از کارنامه غلات را در این

زمینه به دست می دهد. از این مطلب که بگذریم جنبه های مثبت کتاب نیر به نوبه ی خود بسیار قابل توجّه است. این کتاب از نظر طرح مستند مطالب مطابق سبک و سیره ای است که در کتب تاریخ بغداد، تاریخ اصفهان، تاریخ جرجان، تاریخ قم، طبقات ابن سعد و حلیه الاولیای ابونعیم اصفهانی به چشم می خورد. مهم ترین امتیازی که در این سیره وجود دارد آن است که خواننده با دیدگاه مشایخ کشی و پاره ای از دانشمندان قرن های دوم و سوم ــ در حوزه ی رجال و حدیث ــ آشنا می گردد. ذم و ستایش های امامان در مورد بسیاری از راویان اخبار و موضع گیری آن بزرگواران در برابر حوادث تاریخی عصر خود، از جمله اطّلاعات دیگری است که از این کتاب به دست می آید. از این رو رجال کشی ــ علی رغم کاستی هایی که دارد ــ هنوز هم یکی از مأخذ اصلی در مطالعه ی تاریخ حدیث و شناخت فرق و مذاهب شیعی است. خصوصاً در معرّفی غلات، واقفه، فطحیه، زیدیه و... اطّلاعات ذیقیمتی به دست می دهد و باید گفت که کشی با پرداختن این کتاب توانسته است با کمترین

ص:۱۸۵

۱- نک: عسکری، عبدالله بن سبا، بهبودی معرفه الحدیث، ۲۵۶.

۲- بهبودی، معرفه الحدیث، ۲۵۶، غفاری، ۲۳۲ مقاله ی «تدوین الحدیث فی الاسلام».

۳- تفصیل را نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۸۳ و ۳۸۷.

میزان از اظهار نظر شخصی، ناقل افکار و دیدگاه های دانشمندان قبل از خود و حتّی امامان شیعه:باشد. به عنوان مثال در حدود ۱۳ روایات کشی مأخوذ از عیّاشی است و عیّاشی این روایات را اکثراً از علی بن حسن بن فضال نقل کرده است. علّی بن حسن بن فضال از فقها و محدّثان و رجالیون بزرگ شیعه در قرن سوم بوده است و عیّاشی درباره ی این شخص می گوید: «از او فقیه تر و داناتر در منطقه عراق و خراسان ندیدم و کتابی از کتاب های امامان در هیچ رشته ای نبود مگر آن که نزد او موجود بود. او از نظر قدرت حفظ سرآمد معاصران خود گردید.»(۱) نجاشی نیز

پس از توثیق قوی ابن فضال می نویسد: ابن فضال کتب بسیاری تصنیف کرده است. آن گاه پس از نام بردن کتب وی می گوید: «من به اتّفاق احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری سیزده کتاب از کتاب های این دانشمند را نزد احمدبن عبدالواحد درس گرفتیم و کتاب صیام او را نیز خود به تنهایی بر احمدبن عبدالواحد قرائت نمودم.»(۲)

این مطلب اجمالاً می رساند که کتاب های ابن فضال به عنوان کتاب های درسی تا قرن پنجم مطرح بوده است. ضمناً علاوه بر دیدگاه های ابن فضال که در رجال کشی منعکس می باشد، می توان دیدگاه های دانشمندانی چون فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرّحمان، محمّدبن قولویه، احمدبن محمّدبن عیسی... را در کتاب ملاحظه کرد که نه بر اساس حدس و روایت بلکه از روی حس و تحقیق در مورد راویان اظهار نظر کرده اند و این ها همه از امتیازات رجال کشی است و بالاخره می توان گفت که کشی با نگارش این کتاب و شیخ طوسی با انتقال آن به قرن های بعد تعهّد خود را در ادای امانات علمی به انجام رسانده اند.

۱۲_۳_ بررسی «رجال» نجاشی

۱۲_۳_۱_ تولّد، وفات، نشو و نمای علمی

احمدبن علی بن احمدبن عبّاس نجاشی مکنی به ابوالحسین معروف به نجاشی یا ابن النجاشی از دانشمندان رجالی شیعه، بلکه مطابق بعضی از نظرات سرآمد رجالیون شیعه می باشد.(۳) او علاوه بر حوزه رجال در شناخت کتب و

مصنفات شیعه از تبحّر کامل برخوردار بوده و اطّلاعات دقیقی پیرامون طبقات راویان، مؤلّفان کتب و نسب و نژاد اقوام و خاندان ها داشت به طوری که آثار او خصوصاً کتاب باارزش «فهرست اسماء مصنفی الشیعه»، گواه این مطلب می باشد.

در زمینه ی تولد و نشو و نمای نجاشی باید گفت: او در سال ۳۷۲ هجری متولّد شد و پس از ۷۸ سال تلاش و مجاهدت علمی در سال ۴۵۰ ه در محلی به نام مطیرآباد از دنیا رفت.(۴) ضمناً گرچه بعضی از محقّقان عقیده دارند او در سال ۴۶۳ از

دنیا رفته است.(۵) امّا به عقیده ی اکثر محقّقان قول صحیح در زمینه ی وفات نجاشی

عبارت از همان سال ۴۵۰ می باشد.(۶)

۱- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۱۰۱۴.

۲- نجاشی، رجال به رقم ۶۷۶.

۳- تهرانی، ۱۰/۱۰۰، قمی، ۱/۳۰۳.

۴- علّامه حلی، ۲۰، اردبیلی، ۱/۵۴ و ۵۵.

۵- علّامه تستری، ۱/۳۴۷.

۶- در این مورد نک: مقاله ی تحقیقی استاد شبیر زنجانی، مجله ی نور علم دوره ی اوّل شماره ی ۱۱ و ۱۲.

به طوری که نجاشـی خود در ترجمه خویش آورده است او از نظر نسب، به عـدنان می رسد که از اجداد رسول خدا صـلی الله علیه و آله و سلم بوده است.(۱) لذا از نظر اصالت وی از

اعراب اصیل است. یکی از اجـداد او عبـدالله بن نجاشـی بن عثیم است. او از راویـان ابوعبـدالله صـادق علیه السـلام بوده و در دوران خلافت منصـور از طرف وی بـه ولایـت و اسـتانداری اهـواز منصـوب گردیـد. او در نـامه ای به حضـرت، سؤالاـتی در خصوص کار و مسؤولیّت خود نمود که حضـرت در پاسخ او، رساله ی معروف اهوازیه را نگاشت و نجاشی خود معتقد است. غیر از این رساله تصـنیف دیگری از امام صادق علیه السلام مشاهده نشده است.(۲) و اجمالا شهرت احمدبن علی به «نجاشی» از همین جا مایه

می گیرد.

امّا در زمینه ی اساتید نجاشـی باید گفت: پدر وی به نام علی بن احمد از محدّثان کوفه بود و نجاشی علوم اوّلیه را نزد پدر فرا گرفت.(۳) و پس از آن برای

تکمیـل معلومات خود به سـفر پرداخت. در بصـره محضـر رجالی بزرگ، ابوالعبّاس ابن نوح سـیرافی را درک نمود و علاوه بر استفاده های حضوری فراوان(۴) پس از

اقامت در بغداد با او در تماس مکاتبه ای قرار گرفت،(۵) چنان که ابن نوح سیرافی نیز

وصیّت کرد تا مواریث علمی او در اختیار نجاشی قرار گیرد.(۶)

امّا در بغداد که به یک معنی نجاشی زندگی علمی خود را در آن سپری کرده است این دانشمند موفّق به دیدار اساتید بزرگی شد که هر کدام سـتاره ی درخشانی در آسـمان علم و دانش بودند، تعداد این مشایخ بسیار زیاد است لکن مهم ترین آنان که نجاشی خود اعتراف به شاگردی آنها می کند عبارتند از:

الف) ابوعبدالله محمّدبن نعمان یا شیخ مفید

ب) احمدبن محمّدبن عمران معروف به ابن الجندی

ج) ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری

د) علیّبن محمّدبن شِیْران أبُلَی(۷)

علاوه بر آن او از عدّه ی زیادی از مشایخ حدیث نقل روایت دارد که تعداد آنها بالغ بر ۲۵ نفر بوده است. چنان که از عدّه ی دیگری از مشایخ حـدیثی نیز بـدون آن که تصـریح به سـماع و قرائت کنـد صـرفاً بـا تعـابیر: «قال فلان»، «ذکر فلان»، «اخبرنی

فیمااجازنی»، «اخبرنی فیما کتب الی» و «اخبرنی فیما وصی الی» نقل روایت کند.(۸)

به نظر می رسد که در بین مشایخ نجاشی، رجالی بزرگ ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری و پس از وی، ابن نوح سیرافی، بیش ترین تأثیر را در پرورش نجاشی داشته اند. با ابن نوح سیرافی به طور دائم در مذاکره و مکاتبه ی علمی به سر می برد و برای نظرات او ارزش فوق العاده ای قائل بود و این از تعابیری که برای او به کار

۱- نجاشی، رجال، به رقم ۲۵۳.

۲- همانجا به رقم ۲۵۳ و ۵۵۵، مجلسی، ۴۷/۳۳ به نقل از کشف الغمه، ۲/۴۱۶.

۳- نک: مقاله ی: «رجال نجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه»، از سیّد علی میرشریفی مندرج در مجله ینورعلم دوره ی سوم شماره ی ۱.

۴- نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۹.

۵- مثلا در ترجمه ی حسن بن سعید اهوازی می نویسد: اخبرنا بهذه الکتب غیر واحد من اصحابنا من طرقکثیره. فمنها ما کتب الیّ به ابوالعبّاس احمدبن علی بن نوح السیرافی رحمه الله فی جواب کتابی إلیه. نک:همانجا، رقم ۱۳۶ و ۱۳۷.

۶- مثلاـ در ترجمه ی حسین بن عنبسه صوفی با رقم ۱۵۸ می نویسد: وجدت بخط ابن نوح فیما وصیّ الی منکتبه، حدثنا الحسین بن علی... و نیز نک: همانجا، رقم های ۲۵۴ و ۳۰۲.

۷- جهت اطّلاع بیش تر از مشایخ نجاشی نک: مقدّمه ی رجال نجاشی به تصحیح محمّد جواد نائینی.

۸- نک: رجال نجاشی به رقم های ۶۴، ۹۴، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۸.

برده است معلوم می گردد.(۱) در مورد غضائری نیز باید گفت: شیخ طوسی و

نجاشی هر دو او را به استادی در فن حدیث و رجال ستوده اند. علاوه بر آن هر دو موفّق شده اند کتب و مواریث علمی او را سماع و قرائت نموده و از وی اجازه ی روایت بگیرند.(۲) ابن حجر عسقلانی در کتاب «لسان المیزان» تصریح می کند که:

«ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری از بزرگان مشایخ شیعه و از داناترین آنان به حدیث اهل بیت بود.»(۳) و آن گاه از قول شیخ طوسی می نویسد: «کان کثیر السماع،

خدم العلم لله و کان حکمه انفذ من حکم الملوك»(۴) یعنی غضائری اساتید زیادی را درک

نمود. او برای رضای خدا به علم و دانش خدمت کرد و حکمش از حکم پادشاهان نافذتر بود و از این بیانات می توان نتیجه گرفت که غضائری در عهد خود شخصیّتی مقتدر بود و با دیدن اساتید فراوان و در اختیار داشتن کتب و اصول روایی متعدد، از تسلّط خاصی در شناخت متون حدیث و تمیز نسخه های صحیح از نسخ مجعول و محرّف برخوردار بود، به طوری که در این جهت به رشد علم و دانش واقعاً خدمت نمود.

علاوه بر غضائری بزرگ، نجاشی با فرزند این مرد یعنی احمدبن حسین معروف به ابن الغضائری دوستی و همکاری داشت(۵) و با او و شیخ طوسی، به طور

همزمان از محضر ابوعبدالله غضائری استفاده نمود(۶) و چنان که می دانیم که این دو

دانشمند نیز از کسانی هستند که در زمینه ی رجال حدیث و شناسایی اصول و مصنّفات شیعه گام های بلندی برداشتند، هرچند چنان که در جای خود خواهد آمد، از آثار ابن الغضائری ــ جز مواردی اندك ــ دیگر چیزی باقی نمانده است.

دیگر از شخصیّت هایی که نجاشی با وی مذاکره علمی داشته است، می توان از علم الهدی شریف مرتضی نام برد که ظاهراً نجاشی کتاب فهرست خود را بنا به درخواست او تألیف نمود.(۷) علاوه بر آن پس از وفات سیّد مرتضی، نجاشی متکفّل

غسل او گردید.(۸) بنابراین می توان گفت که ابوالعبّاس نجاشی به دلیل شرایط خاصّی

که در او جمع شده بود یعنی:

اوّلاً: خود از خاندان و دودمان عرب بود.

ثانیاً: عرب شناس ماهر و کم نظیری بود.

۱- در ترجمه او به رقم ۲۰۹ می نویسد: «هو استاذنا (استادنا) و شیخنا و من استفدنا منه».

۲- نجاشی، به رقم ۱۶۶، شیخ طوسی، رجال، ۴۷۰.

۳- عسقلانی، لسان المیزان، ۲/۲۹۷ با رقم ۱۲۳۰.

۴- همانجا.

۵- بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۱.

۶- نجاشی، به رقم ۲۰۰ و ۱۰۶۸.

۷- نجاشی، ۳.

۸- همانجا به رقم ۷۰۸.

ثالثآ: اساتید وی مجتهدان فن رجال بودند. از جمله: ابن نوح سیرافی، حسین بن عبیدالله غضائری،...

رابعآ: او فقط همین یک رشته را انتخاب کرده و عمر پربرکتش را وقف این علم نمود.(۱)

خامسآ: مصادر و مأخذ بی شماری از رجالیون و محقّقان قبل از خود را در اختیار داشت، توانست یکی از بهترین متخصّصان علم رجال گردد و اثری پدید آورد که از طرف دانشمندان پس از خود به عنوان بهترین سند رجالی شیعه تلقّی گردد.(۲) اضافه بر آن نجاشی در سایه ی نبوغ ذاتی خود، به سرعت مدارج کمال و

ترقّی را طی نمود و چنان که خود تصریح می کند در زمان ابن الجندی ــ که از اساتید او بود و نیز به وسیله ی اوــ رسمآ به صف مشایخ پیوست.(۳) و از آن جا که وفات

ابن الجندی در سال ۳۹۶ ه‍ ق گزارش شده است، با در نظر گرفتن سال تولّد نجاشی (۳۷۲ ه‍) می توان نتیجه گرفت که نجاشی قبل از سن ۲۴ سالگی از اساتید مسلم حدیث و رجال بوده است. به این ترتیب باید گفت: حدس بعضی از بزرگان که معتقدند نجاشی، با تأثّر از شیخ طوسی در نگارش «فهرست»، به تأليف رجال خود اقدام کرده است، پایه و قوت چندانی ندارد.(۴)

۱۲ــ ۳ــ ۲ــ معرّفی رجال نجاشی و بررسی انگیزه ی تألیف

چنان که گفته شد، کتاب نجاشی با عنوان: «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» در اصل به انگیزه ی معرّفی آثار و کتب شیعه، و نیز رد اعتراض بر کسانی نوشته شد که معتقد بودند شیعیان فاقد آثار علمی و فرهنگی می باشند. امّا به دلیل آن که نجاشی در ترجمه ی مؤلّفان کتب اطّلاعاتی ذیقیمتی پیرامون وضعیّت راویان و مؤلّفان داده است، این کتاب از همان آغاز تألیف به عنوان یک نسخه رجالی توجّه دانشمندان را به خود جلب نمود. وگرنه کتاب ابتداءً به عنوان یک سند رجالی به رشته ی تألیف درنیامد.(۵) نجاشی خود در بیان انگیزه تألیف کتاب می نویسد: «من

متذکّر نکته ای شدم که سیّد شریف (مرتضی) ــ که خدا بقای او را طولانی و توفیقاتش را مستدام نمایدــ خاطرنشان ساخته بود و آن نکته عبارت از بیان اعتراض گروهی از مخالفان ما بود که می گویند: شما شیعیان فاقد سوابق علمی و تصنیفات می باشید. البتّه این اظهارات از طرف کسانی که اطّلاع روشنی از وضع شیعیان

۱- شریفی، میرعلی، مقاله ی رجال نجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه.

۲- شبیری زنجانی، مقدّمه ی رجال نجاشی، ۲.

۳- نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۶.

۴- مصطفوی، اختیار معرفه الرجال، مقدّمه ی کتاب.

۵- در این جا تذکّر این نکته سودمند است که کتاب های فهرست و رجال موضوعآ با یکدیگر تفاوت دارند.زیرا در کتب

رجالی، هدف اصلی آشناشدن با اوصاف و احوال راوی است و اگر از کتاب های آنان یادمی شود به صورت بالعرض و تبعی است و معمولاـ مسائـل مهم در کتب رجـالی، عبـارت از روشن کردنوضـعیّت راویـان از نظر طبقه، توثیق یا تضـعیف و نیز ذکر موالید و وفیات می باشد، برعکس در کتب فهرستهدف مؤلّف معرّفی کتب و مؤلّفاتی است که ارباب تصنیف نگاشته اند و در این گونه کتب جرح و تعـدیلروات، بـا توجّه به طبقـات و دیگر مسائل رجالی موضوعیت نـدارد. در این باره نک: میرشـریفی، مقاله: رجالنجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه.

ندارنـد، تـأمّلی در اخبـار آنـان نداشـته انـد، به مـوقعیّت علمی و تـاریخی سـرگذشت علمایشـان واقف نبوده انـد، بـا احـدی از دانشـمندان ملاقاتی نکرده اند تا مقام علمی آنها را بشناسـند، بسیار طبیعی است. امّا کسی که از حقیقت ناآگاه و بی خبر است طبعآ او حجّت و دلیلی علیه ما ندارد. من از آثار شیعیان آن قدر که در توان داشتیم جمع آوری نمودم اگرچه نتوانستم به همه ی کتاب های آنان دست یابم، زیرا اکثر کتب شـیعیان فاقد دسترسـی است و این تذکر را برای کسانی می دهم که در آینده با کتبی برخورد می نمایند و من در فهرست خود از آن یادی نکرده ام.»(۱)

پس از این مقـدّمه نجاشـی نخست به معرّفی شـش نفر از نویسـندگان شـیعه در طبقه ی یاران علی علیه السـلام پرداخته است و سپس به ترجمه ی صاحبـان اصول و کتب شـیعه و شـناساندن آثـار آنـان روی می آورد. مؤلّف کتاب در این قسـمت مجموعآ ۱۲۶۹ نفر از مصنِّفان شیعه را که در فاصله ی قرن دوم تا پنجم هجری زندگی می کرده اند، مورد تعریف قرار داده است که از این عدّه بسیاری در شـمار اصـحاب و راویان امامان ۷قرار دارنـد. ضـمنآ او عـدّه ای از مؤلّفـان و راویان شـیعه را نیز در خلال ترجمه ی دیگران معرّفی کرده است.(۲) کتاب صرفآ به معرّفی نویسندگان شیعه و آثار

آنان اختصاص دارد و اسامی نویسـندگان بر حسب حروف الفبا تنظیم شده است. نکته ی دیگر آن که کتاب به دلیل اطّلاعات ذیقیمتی که در حوزه ی علم رجال دارد از سوی دانشمندان به رجال نجاشی معروف شده است.

۱۲_ ۳_ ۳_ ارزیابی سیره ی نجاشی در «رجال»

تا آن جا که بررسـی کتاب نجاشی نشان می دهد، این دانشمند در بیان اظهارات خود، از تحقیق کامل برخوردار بوده و اصول و ضوابط علمی را مـدنظر قرار داده اسـت و دلیـل ایـن مطلـب اختلاـف تعـبیر وی در ترجمـه ی اشـخاص مختلـف و مواضـع گونـاگون کتـاب می باشـد. نجاشـی برخلاف شـیخ طوسـی فردی کثیر التألیف نبود. او چنان که خود توضیـح داده است، آثار محدودی به وجود آورد که مهم ترین آن، همان «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» یا «رجال» او می باشد.(۳) از این رو باید

گفت: این کتاب علی رغم حجم اندکش، حاصل یک عمر تحقیق و مجاهدت علمی این دانشمند است. چنان که قبلا گذشت نجاشـی در تـألیف این کتاب، سـیره ی اسـتاد بزرگ خود یعنی غضائری را تعقیب نمود. او علاوه بر آن با فرزنـد این دانشـمند یعنی احمـدبن حسـین دمساز گشت و این پـدر و پسـر هر دو از رجالیون و نسـخه شـناسان بزرگ شـیعه بوده انـد و مخصوصـآ احمـدبن حسین خود در زمینه ی معرّفی اصول روایی و مصنَّفات شـیعه صـاحب کتاب و دارای فکر و نظر بوده است.(۴) در عین حال

۱- نجاشی، رجال، ۳.

۲- سبحانی، ۵۸_ ۶۲.

۳- نجاشی، رجال به رقم ۲۵۳.

۴- شیخ طوسی، فهرست،۱ و ۲.

با وجود آن که نجاشی در حدود بیست مورد در کتاب خود از آثار و نظرات احمدبن حسین استفاده کرده است، امّا چون در اخذ این نظرات سماع و قرائنی نداشته است، تنها با عباراتی نظیر: «قال احمدبن الحسین رحمه الله» یا «ذکر احمدبن الحسین رحمه الله»، کیفیّت اخذ خود را روشن می سازد که این خود قرینه ای بر دقّت و امانت علمی او می باشد.(۱) هم چنین مطالعه ی کتاب نجاشی نشان می دهد

که این دانشمند در بیان اظهارات خود تنها ناقل آراء گذشتگان و به عبارتی مقلّد صرف نمی باشد و با آن که احترام فوق العاده به مشایخ خود می گذارد. معهذا در بسیاری از موارد به نقد علمی نظرات مشایخ و عقاید دانشمندان قبل از خود مبادرت می ورزد و دلیل آن همان تحقیق و تماس های شخصی او با نویسندگان یا مصادر موجود در عصر خود بوده است مثلا در ترجمه ی علیّبن محمّدبن شِیْرَه قاسانی مکنی به ابوالحسن می نویسد: «او فقهی فاضل و محدّثی پرکار بود. احمدبن محمّدبن عیسی او را مورد لعن قرار داد زیرا مدّعی بود که از وی عقاید نادرستی شنیده است امّا در کتاب های این شخص چیزی که بر این مطلب دلالت کند وجود ندارد.»(۲)

برعکس این مورد، در مورد جعفربن محمّدبن مالک فزاری پس از تضعیف شدید_ از نَظَرِ مذهب و روایت _ می نویسد: «من نمی دانم چه گونه بعضی از مشایخ ما از جمله ی ابوعلی بن همام و ابوغالب زراری که خدا رحمتشان کند، از این شخص روایت کرده اند.»(۳)

روش نجاشی به این صورت بوده که در معرّفی یک کتاب، اگر کتاب دارای نسخ متعدّد بوده است، این نسخ را وارسی کرده و اختلاف این نسخ، سالم یا مخدوش بودن آنها و نیز ضعف و قوّت سند و طریق هر نسخه را متذکّر شود. به همین ترتیب او در شرح حال راوی یا صاحب کتاب مسائلی چون: توثیق یا تضعیف، کیفیّت اخذ و تحمّل حدیث، عصر و طبقه ی راوی، مذهب صحیح یا سوء عقیده، وابستگی به فرق انحرافی و میزان آن، مشایخ و شاگردان وی، تولّد و وفات، مولد و موطن و مکان وفات را مورد بحث قرار داده و حدّاکثر اطّلاعاتی را که به دست آورده، متذکّر می شود که فلان راوی به جز چند حدیث یا جز به واسطه ی فلان شخص، دیگر روایت و ملاقاتی با فلان امام علیه السلام نداشته است که این ها همه بیانگر دقّت و ظرافت در کار این دانشمند است. اگر راوی از نظر سوء حافظه، یا نقص عضو همانند کوری یا اختلال حواس یا حتّی پیری و شیخوخیت، دارای مشکلی بوده، نجاشی این موارد را معمولاـ متذکّر می شود، زیرا اموری از این قبیل می تواند در ضبط دقیق فرد یا حفظ و سالم نگهداری نسخه های حدیث، تولید مشکل کند. او هم چنین در معرّفی اشخاص اطّلاعات خوبی از نظر بستگی و نسب آنها به قوم، قبیله و خاندان های عرب آورده است و با توجّه به این که او خود عرب و در علم انساب متخصّص بوده است، کتاب وی از این نظر متضمّن فواید فراوانی است. ضمناً یکی از کتاب های

۱- این موارد را دقیقاً نک: بهبودی، معرفه الحدیث ۶۱ الی ۶۴ تحت عنوان: مسودات ابن الغضائری.

۲- نجاشی، به رقم ۶۶۹.

۳- همانجا، به رقم ۳۱۳.

نجاشی کتاب «انساب بنی نصربن قعین و ایامهم و اشعارهم» می باشد.(۱)

۱۲_۳_۴_نمونه هایی از رجال نجاشی

در تأییـد آن چه در سبک و سیره ی نجاشـی بیان گردیـد ده ها شاهد و قرینه از کتاب او وجود دارد که همگی مویّد رعایت موازین علمی و دقّت نظر این دانشمند است. امّا صرفاً به جهت نمونه به ذکر چند مورد بسنده می شود.

الف) در مورد بریـدبن معـاویه آورده است که: «بریـدبن معـاویه، ابوالقـاسم عجلی، عرب نژاد، از راویان امام باقر و امام صادق علیهما السـلام است. در ایّام ابوعبدالله وفات یافت. او فقیه و از چهره های بسیار معتبر شیعه و صاحب منزلت در نزد امامان بود. احمـدبن حسـین غضائری گفت که وی کتابی از بریـد را ملاحظه کرده که به واسـطه ی علی بن عقبه بن خالـد اسـدی روایت شـده بود. من نیز به خط ابوالعبّاس احمدبن علی بن نوح دیدم که این اسـتاد پس از ذکر سـند از علیّبنحسن بن فضال نقل نمود که برید متوفّی ۱۵۰ هجری می باشد.»(۲)

ب) در مـورد اسـحاق بن حسن به رقم ۱۷۸ می نویسـد: «اسـحاق بن حسن بن بکران مکنی به ابوالحسن عقرائی خرمـافروش و سمـاع فراوانی داشت امّـا در مـذهبش ضـعیف بود، در کوفه او را ملاقـات نمودم و وی در آن جـا اقـامت کرده بود. او کتـاب کلینی را بـدون واسطه از او روایت می کرد. در آن تاریـخ کسـی نبود که بی واسـطه از کلینی روایت کند. (امّا من چون او را ضعیف می دانستم) با وجود قلّت واسطه از او سماع نکردم او دارای کتابی به نام «رد بر غلات» و... بوده است.»

ج) در مـورد احمـدبن محمّـدبن عبیـدالله بن حسن بن عیـاش جـوهری پس از ذکر نسب و خانـدان او می نویسـد: «او احـادیث فراوانی شـنید و به دست آورد امّا در اواخر عمرش دچار اضـطراب و اختلال گردیـد. جدّش و پدرش در ایّام آلحماد و قاضـی ابوعمر، از بزرگان سکنه ی بغداد به شمار می رفتند.»

آن گـاه پس از شـرح کتب این فرد می نویسـد: «من این اسـتاد را دیـده ام. او دوست من و پـدرم بود. از او مطالب فراوانی یاد گرفتم امّـا در عین حـال دیـدم که اساتیـد ما، او را تضـعیف کرده انـد. لـذا از او نقل روایت نمی کنم و از او پرهیز دارم. او در ادبیات قوی بود، اشـعار نغزی می سـرائید و خطّ خوبی داشت. خداونـد او را رحمت کنـد و از خطاهایش درگذرد. او در سال ۴۱۱ بدرود حیات گفت.»(۳)

د) در مورد جابربن یزیـد جعفی مکنی به ابوعبـدالله یا ابواحمد می نویسد: «او عرب خالص است و نسب او چنین می باشد: ابن حارث بن عبد یغوث بن کعب بن حارث بن معاویه بن وائل بن مرادبن جعفی، او ابوجعفر علیه السـلام و ابوعبدالله علیه السـلام را درک نمود. (تصریح به روایت نمی کند) و در ایّام امامت ابوعبدالله علیه السلام صادق در سال ۱۲۸ هجری درگذشت.

۱- نجاشی به رقم ۲۵۳.

۲- همانجا، به رقم ۲۸۷، ضمناً نجاشی سند را ذکر کرده است.

۳- نجاشی، به رقم ۲۰۷.

از جابر گروهی روایت کرده اند که همگی مورد طعن واقع و تضعیف شده اند از جمله عمروبن شمّر، مفضل بن صالح، منخّل بن جمیل و یوسف بن یعقوب. جابر جداً مبتلاـ به تخلیط بود و استاد ما ابوعبدالله محمّدبن نعمان در شرح حال او، اشعار زیادی می خواند که همگی دلالت بر اختلاط او داشت و این جا موضع ذکر آن نیست. از جابر در موضوع حلال و حرام و فروع احکام به ندرت روایاتی وارد شده است.»(۱)

نجاشی آن گاه کتب جابر را نام می برد که اکثرآ در رشته ی تفسیر، فضایل و مسائل تاریخی است و توسّط همان افراد غیر موثّق روایت شده است. و سپس می افزاید: «به جابر کتب و روایات دیگری از جمله ی رساله ی ابوجعفر علیه السلام به اهالی بصره را نسبت داده اند که قطعآ جعلی و ساختگی است و خداوند به حقیقت امر آگاه تر است.»(۲)

ه) در مورد یوسف بن عقیل بجلّی می نویسد: «او از اهالی کوفه، شخصی موثّق، امّا قلیل الحدیث بود.(۳) مشایخ قم معتقد بودند که او دارای کتابی است امّا به

عقیده ی من کتابی که به او نسبت داده اند، از تألیفات محمّدبن قیس بجلی است.»(۴)

و) و بالاخره در ترجمه مشمعلّبن سعد آورده است: «مشمعل بن سعد اسدی ناشری شخصی موثّق و از جمله بزرگان ماست. از او جز عبیس بن هشام کس دیگر نقل روایت ندارد و خود او از راویان ابوعبدالله صادق بود و از ابوبصیر نیز نقل روایت دارد. مشمعل دارای کتاب دیات است که آن را، وی و برادرش حکم مشترکآ نوشته اند.»

آن گاه نجاشی طریق روایی خود را از محمّدبن جعفر مودّب تا عبیس و او از مشمعل و حکم نقل می کند.(۵)

۱۲ـ ۳ـ ۵ـ بازشناسی سیره ی محدّثان شیعه به روایت نجاشی

نکته ی دیگری که در بررسی رجال نجاشی باید به آن توجّه نمود، آشنایی با سبک و سیره ی محدّثان شیعه، از رهگذر مطالعه ی این کتاب است و باید گفت که این کتاب ترجمانی نیکو و گزارشگری امین بر تلاش های محقّقان شیعه در حوزه های علمی و دینی است. با مطالعه ی کتاب نجاشی انسان در جریان مجاهدت های علمی بزرگانی قرار می گیرد که در فاصله ی قرن دوم تا قرن پنجم هجری با کمال دقّت و مواظبت، مواریث علمی

۱- همانجا، به رقم ۳۳۲.

۲- همانجا به رقم ۳۳۲.

۳- قلیل الحدیث از الفاظ جرح نیست امّا همین قدر می رساند که شخص در امر حدیث مایه ای به همنرسانده است. صالح، ۱۳۹.

۴- نجاشی، به رقم ۱۲۲۱.

۵- همانجا، به رقم ۱۱۲۵.

شیعه را حفظ نمودند، در مسیر تکمیل و توسعه ی آن هزاران اثر پدید آوردند و خصوصاً در رشته ی حدیث آثار بزرگی به یادگار گذاشتند. کتاب نجاشی در واقع دائره المعارفی است که در آن خواننده اطّلاعات روشنی پیرامون حوزه های دینی و پایگاه های حدیث شیعه، روابط حوزه ها با یکدیگر، راویان و اصحاب ویژه ی امامان شیعه، کیفیّت تماس و روایت از امامان، آثار و مصنَّفات حدیثی شیعه، دقّت و مواظبت علما بر ضبط حدیث، شناسایی غلات و طرد آنان از مسیر حدیث، بازشناسی نسخه های سالم از نسخ جعلی و محرّف، اصول و ضوابط جرح و تعدیل و... به دست می آورد و بدون شک برای محقّقی که در رشته ی تاریخ حدیث شیعه به مطالعه پرداخته و سیر تحوّل آن را مدّنظر قرار داده است، از مراجعه و تدبّر در کتاب نجاشی وی را گریزی نیست. در تأیید موارد فوق، قرائن بسیاری می توان اقامه نمود که در مباحث آینده نیز به مواردی از آن اشاره می شود.

۱۲_۴_ بررسی «فهرست» شیخ طوسی

اشاره

سومین اثر رجالی شیعه در دوره متقدّمان کتاب «الفهرست» تألیف شیخ الطائفه ابوجعفر محمّدبن حسن طوسی است. این کتاب نیز چنان که از نام آن پیدا است به عنوان اثری نوشته شد که بیانگر اسامی کتب و مؤلّفات شیعه باشد امّا از آن جا که در جنب اطّلاعات کتاب شناسی، فواید رجالی گوناگونی در آن دیده می شود، از سوی دانشمندان به عنوان یکی از چهار کتاب اصلی رجال شناخته گردید.

در مورد شیخ طوسی گفتنی است که سه کتاب از چهار کتاب اصلی شیعه در حوزه ی رجال، حاصل مساعی اوست. از این سه کتاب دو کتاب تألیف او بوده و کتاب سوم نیز با عنوان: «اختیار معرفه الرجال» چنانکه گذشت حاصل املای او به شاگردان می باشد.

امّا در مورد کتاب فهرست؛ شیخ طوسی نیز همانند نجاشی کتاب خود را به انگیزه ی معرّفی کتب و مصنّفات شیعه نوشته است. این مطلب از مقدّمه ی او بر این کتاب، به دست می آید و از آن جا که این مقدّمه حاوی نکات سودمندی در بیان فلسفه ی نگارش کتاب می باشد، نخست به ذکر این مقدّمه و سپس به ارزیابی آن می پردازیم. شیخ طوسی پس از حمد و ستایش خداوند و صلوات بر رسول و آل وی می نویسد: «امّا بعد، چون دیدم جماعتی از بزرگان حدیث ما، فهرست کتب امامیه و تصانیف و اصولی که از آن روایت می کنند را، نوشته امّا هیچ کدام همه یا اکثر آنها را ننوشته اند، بلکه هر کدام آنها که در این باره چیزی نوشته است، تنها غرض وی آن بوده از کتاب هایی که مخصوص به روایت او و از آنها بوده، یا کتاب خانه ی وی مشتمل بر آن کتب بوده، فهرستی داشته باشد و به این ترتیب هیچ کدام متعرّض ثبت همه ی آن کتاب ها نبوده مگر آن چه را که «ابوالحسین احمدبن حسین بن عبیدالله» _ ابن الغضائری _ به آن پرداخت و آن، دو کتابی است که وی نوشته است: یکی درباره ی «مصنَّفات» و دیگری درباره ی «اصول» که به قدر امکان و توانش همه ی آنها را فهرست برداری کرده بود که متأسّفانه این دو کتاب را هیچ یک از اصحاب ما نسخه برداری نکرد و احمدبن حسین نیز که خدایش رحمت کند، با مرگ زودرس از دنیا رفت و بعضی از ورثه اش آن دو کتاب را همانند دیگر کتبش _ چنان که بعضی از آنها نقل کرده اند_ از بین بردند.

و از سوی دیگر، هنگامی که از ناحیه ی «شیخ فاضل»_ که خداوند تأییدش را مستدام نماید_ به طور مکرّر اظهار

تمایل و تأکید می شد که من به این مهم اقدام کنم و او را مشتاق تألیف چنین اثری مشاهده کردم، به تألیف کتابی در معرّفی آثار شیعه بپرداختم که مشتمل بر ذکر مصنّفات و اصول باشد، امّا آنها را از هم جدا ننوشتم زیرا در بین صاحبان تصنیف کسانی بوده اند که دارای اصل نیز بوده اند و در این صورت لازم می گردید که نام او در هر دو کتاب آورده شود و این باعث طولانی شدن بحث و کتاب می گردید.

من این کتاب را برحسب حروف الفبا از «همزه» تا «یاء» مرتّب کردم تا برای جوینده، دستیابی به آن چه که می خواهد نزدیک و حفظ کردن آن آسان باشد و در نظر نداشتم نام اشخاص را به ترتیب عصر و زمانشان مرتّب سازم، از این رو و چه بسا کسانی که از نظر زمانی عقب تر از اشخاص دیگر بوده، امّا در مقام ذکر در این کتاب مقدّم شده اند. زیرا هدف چیز دیگری است. و هنگامی که از مصنّفین و اصحاب اصول یاد می کنم لازم است درباره ی جرح و تعدیل آنها و این که روایت آنها قابل اعتماد است یا نه و آیا اعتقاد آنها بر حق است یا از مخالفین هستند، اشاره ای داشته باشم. زیرا بسیاری از مصنّفین و اصحاب اصول، گرایش به مذاهب انحرافی پیدا کرده اند، اگر چه نوشته های آنان قابل اعتماد است... و با این حال مدّعی نیستم که همه ی کتب و نوشته های آنها را فهرست برداری کرده باشم، زیرا اصحاب ما در کشورها و نقاط دوردست پراکنده اند و به این جهت اصول و مصنّفات آنها قابل ضبط و کنترل نیست. نهایت آن که در این کار موظّف به کوشش بوده ام و در آن چه توانایی داشته ام و قدرت و امکاناتم اجازه داده است، به استقصای کتب پرداختم. من این کار را برای تقرّب به خداوند انجام داده ام و از او امید پاداش دارم و امیدوارم حق آن شیخ فاضل را نیز ادا کرده و این کار موافق درخواست او صورت پذیرفته باشد.»(۱)

۱۲_ ۴_ ۱_ ارزیابی و تحلیلی بر مقدّمه ی فهرست

۱۲_ ۴_ ۱_ ۱_ شیخ طوسی از فهرست نویسی به عنوان یک کار مرسوم در سطح علمای شیعه خبر می دهد و این مطلب درستی است و باید افزود که از قرن سوم به بعد فهرست نویسی در بین دانشمندان اسلامی متداول گردید و نوعاً دانشمندان به ثبت اسامی کتاب هایی که در کتاب خانه ی خود داشتند و یا کتاب هایی که مورد استفاده ی آنان بود، اقدام می نمودند و عنداللزوم از آن استفاده می کردند.(۲) و حتّی از بعضی از عبارات فهمیده می شود که این کار فراتر از یک اقدام

شخصی بوده و فهارس دانشمندان برای دیگران نیز قابل استفاده بوده است. چنان که نجاشی در ترجمه ی ابراهیم بن سلیمان بن ابی واحد می نویسد: «له کتب ذکرها بعض اصحابنا فی الفهرستات لم أرمنها شیئا.»(۳) و اجمالا از کسانی که قبل از شیخ

طوسی و نجاشی اقدام به نگارش فهارسی در معرّفی کتب شیعه کرده اند و به شهادت متن «فهرست» طوسی و «رجال» نجاشی اثر آنان مورد استفاده این دو دانشمند واقع شده، می توان از احمدبن عبدالواحد بزاز معروف به

۱- شیخ طوسی، فهرست، ۱ تا ۳، قربانی، ۹۳_ ۹۵ با اندکی تصرّف.

۲- قربانی، ۹۲.

۳- نجاشی، به رقم ۱۴.

ابن عبدون، محمّدبن جعفر مودّب معروف به ابن بطه، جعفربن محمّدبن قولویه، محمّدبن حسن بن احمدبن الولید، شیخ مفید، شیخ صدوق، سعدبن عبدالله اشعری، عبدالله بن جعفر حمیری، علم الهدی سید مرتضی، ابوالحسین محمّدبن علی بن مفضل، حسین بن حصین العمی، ابوعبدالله محمّدبن علی بن شاذان قزوینی، ابومحمّد هارون بن موسی معروف به تلعکبری، ابوعلی محمّدبنهمام بن سهیل کاتب، محمّدبن اسحاق (ابن الندیم)، ابومحمّد حسن بن محمّدبن سماعه، ابن الجنید، محمّدبن احمدبن علی اسکافی، ابوالقاسم حمیدبن زیاد دهقان، ابوعبدالله محمّدبن ابراهیم العلوی، ابوالفرج محمّدبن موسی بن علی بن عبد ربه قزوینی، ابوالحسن علیّبن محمّد ماجیلویه، ابوجعفر احمدبن محمّدبن عیسی اشعری، ابوالحسن علی بن حاتم قزوینی، ابوالعبّاس محمّدبن جعفر رزاز، ابوجعفر محمّدبن عبدالحمیدبن سالم عطار و بالاخره ابوالحسین احمدبن عبیدالله غضائری، معاصر نجاشی و شیخ طوسی یاد نمود و وجود این فهارس خود مبین کثرت مؤلّفات شیعه و اهتمام علمای این مذهب در تدوین علوم، خاصه رشته های فقه، حدیث، کلام و تفسیر می باشد.

۱۲ــ ۴ــ ۱ــ ۲ــ شیخ طوسی تصریح می کند نخستین کسی که در شیعه به فکر افتاد اثری جامع و مانع در زمینه ی اسامی کتب و مولّفات پدید آورد ابن الغضائری بود که او در این خصوص دو کتاب تألیف کرد. سپس اضافه می کند که مؤلّف این دو کتاب به طور نابهنگام از دنیا رفت و کتب او نیز قبل از نسخه برداری توسّط بعضی از بستگانش نابود گردید. در عین حال شیخ طوسی و نجاشی هیچ کدام توضیحی پیرامون علّت وفات ابن الغضائری و از بین رفتن آثار او نداده اند. امّا در یک نکته نمی توان تردید نمود و آن این که ابن الغضائری و پدر او عبیدالله، هر دو از ناقدان فن به شمار رفته و در زمینه ی معرّفی غلات و راویان ضعیف و مجهول الحال و بی اعتبار دانستن روایات ضعیف و نسخه های مخدوش هیچ گونه سازش و مصلحت اندیشی نمی کرده اند. چنان که یکی از آثار ابن الغضائری را کتاب «ضعفا»ی او دانسته اند و شیخ آغابزرگ تهرانی معتقد است با فرض صحّت انتساب این کتاب به ابن الغضائری کم تر کسی است که از طعن او جان سالم به در برده باشد.(۱) با این

اوصاف بعید نیست که مرگ ابن الغضائری و از بین رفتن کتب او با خط فکری و سبک و سیره او در جرح و تعدیل روات ارتباط داشته باشد. ضمناً مطابق بعضی از قرائن نجاشی کتاب ابن الغضائری را به صورت نسخه ی مسوّده در اختیار خود داشت، امّا چون این نسخه فاقد سماع و قرائت بوده است، نجاشی صرفاً با تعابیر، «قال احمدبن الحسین» یا «ذکر احمدبن الحسین» از آن نقل می کند و به عقیده ی بعضی از محقّقان این نسخه در قرن هفتم به طور و جاده ای در اختیار علّامه حلی قرار گرفت و او نیز پس از احراز صحّت انتساب آن به ابن الغضائری در مواردی چند از آن استفاده نمود.(۲)

۱- تهرانی، ۴/۲۹۰ و ۱۰/۸۹. جعفر سبحانی از قول میرداماد در کتاب کلیّات فی علم الرجال، ۹۰ در موردابن الغضائری می نویسد: «هو الّذی قیل فیه قل ان یسلم احداً من جرحه أو ینجو ثقه من قدحه.»

۲- بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۴ لکن شیخ آغابزرگ در الذریعه، ۱۰/۸۹ می نویسد: رجال ابن الغضائریؤبه الضعفاء معروف

است. در قرن هفتم سیّدبنطاووس این کتاب را که منسوب به ابن الغضائری می باشد،بدون هیچ گونه سماع و قرائتی به دست آورد. نام این کتاب در اجازات مشایخ حدیثی به ثبت نرسیده وساحت ابن الغضائری از انتساب به این کتاب مبرّا است. آیت الله خویی نیز معتقد است که کتاب رجالابن الغضائری از مواردی است که عدّه ای آن را پرداخته و به نام ابن الغضائری رواج داده اند در این مورد نک:معجم رجال الحدیث، ۱/۱۰۲.

۱۲ـ ۴ـ ۱ـ ۳ـ شیخ طوسی کتاب فهرست خود را در پی خواهش و اصرار شخصی به نام «شیخ فاضل» نوشت. شیخ طوسی غیر از این کتاب کتب دیگری نیز به اصرار این شخص نوشته است. از جمله: «تهذیب الاحکام»، «رجال»، «الغیبه»، «العده فی اصول الفقه»، «الجمل و العقود»، «الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد» و...

امّا در عین حال در هیچ کجا روشن نمی سازد که مراد از «شیخ فاضل» چه کسی است و این از معمّاهای حیات و زندگی علمی شیخ طوسی است که تاکنون به طور دقیق گشوده نشده است. بعضی از بزرگان(۱) احتمال داده اند که مراد از این

شخص «شیخ مفید» یا «عبدالعزیزبن البراج» باشد، امّا در تأیید این احتمالات قرائن کافی وجود ندارد، همین قدر می توان گفت که «شیخ فاضل» نفوذ زیادی بر شیخ طوسی داشته(۲) و شیخ به صلاح اندیشی این فرد خط بخصوصی در رد و قبول

اخبار، جرح و تعدیل روات و به طور کلی حفظ حوزه ی شیعه و مواریث مکتب انتخاب نمود، از این رو پاره ای از محقّقان احتمال داده اند این فرد، یکی از شخصیّت های سیاسی، مذهبی از خاندان بنونوبخت بوده است که شیخ طوسی با برخورداری از حمایت او توانست به نگارش و انتشار آثار خود بپردازد.(۳)

۱۲ـ ۴ـ ۱ـ ۴ـ شیخ طوسی در کتاب «فهرست» متعرّض ترجمه ی نهصد نفر از صاحبان تصانیف و اصول شده و در حدود دو هزار کتاب از آثار شیعه را معرّفی کرده است.(۴) لذا در زمینه ی کار او باید گفت او با تألیف این کتاب خدمت بزرگی به

جامع تشیّع انجام داد، زیرا موجب گردید تا بسیاری از آثار و مواریث شیعه در رشته های مختلف معرّفی گردد. امّا از نقطه نظر رجالی کتب او غنای کتاب نجاشی را ندارد و با توجّه به این که این دو دانشمند کتب و مأخذ مشترکی در اختیار داشته اند، مطمئناً شیخ طوسی ـ در ترجمه ی راویان و مولّفان ـ بسیاری از اطّلاعات رجالی خود را ذکر نکرده است. البتّه نسبت به کتابی که غرض آن معرّفی آثار شیعه است این مطلب فی نفسه اشکالی ندارد. امّا با توجّه به این که شیخ در مقدّمه ی کتاب صریحاً وعده ی جرح و تعدیل روات و معرّفی آراء و عقاید انحرافی را می دهد، نپرداختن به این مسائل در ترجمه ی روات، بسیار سؤال برانگیز است. به طوری که این سؤال از دید بسیاری از محقّقان پوشیده نمانده است. علّامه تستری در «قاموس الرجال» می نویسد: «شیخ طوسی

۱- تهرانی، ۵/۱۴۵، باید توجّه نمود که منظور از شیخ فاضل نمی تواند شیخ مفید باشد زیرا بسیاری از آثارشیخ طوسی که به درخواست «شیخ فاضل» نوشته است بعد از وفات «شیخ مفید» تألیف یافته است،چنان که منظور از شیخ فاضل، قاضی عبدالعزیزبن البراج نیز نمی تواند باشد. زیرا قاضی نامبرده متوفی ۴۸۱هجری است و در عین حال در ردیف معمّرین نیز یاد نشده است و اگر در نظر گیریم شیخ طوسی نگارش«تهذیب» را در حیات شیخ مفید و در سن ۲۳ سالگی آغاز نمود (۴۱۱ ه)، این زمان، زمانی است که قاضینامبرده در شمار اطفال و یا حداکثر شاگردان شیخ طوسی بوده نه آن که بتواند تکلیفی برای

شیخ ایجاد کندیا سبک و سیره ای پیشنهاد نماید. نکته ی دیگر آن که قاضی ابن البراج از منکران حجیّت خبر واحد، و دراین مطلب پیرو مکتب شیخ مفید و سیّد مرتضی بوده است در صورتی که شیخ طوسی معتقد به حجیّتخبر واحد بوده و کتاب های تهذیب و استبصار را بر این پایه نوشته است و این نیز قرینه ای است که نشانمی دهد «شیخ فاضل» ـ به عنوان مشوّق شیخ طوسی، نمی تواند قاضی ابن البراج باشد.

۲- آل بحرالعلوم، مقدّمه ی رجال الطوسی، ۱۰۱.

۳- بهبودی، محمّد باقر، گزیده ی تهذیب، مقدّمه.

۴- قربانی، ۱۳.

در «فهرست» خود در مورد ابراهیم بن بکیربن ابی السمال چیزی نگفته با این که او واقفی مذهب بوده است در صورتی که نجاشی به معرّفی مذهب او تصریح می کند.»(۱)

وی سپس اضافه می کند که: «نجاشی در مورد جرح و تعدیل روات ادّعایی نکرده است ولی در کتاب هایش حتی الامکان نکات رجالی را متعرّض شده است لکن شیخ طوسی با این که وعده ی جرح و تعدیل می دهد امّا جز در مواردی اندک، دیگر به این وعده عمل نمی کند.»(۲)

۱۲_ ۴_ ۱_ ۵_ مطلب دیگر در شیوه ی جرح و تعدیل شیخ طوسی به میزان دقّت این دانشمند در بیان آرا و اظهاراتش باز می گردد. در این مورد باید گفت به طوری که در مقاله ی چهار کتاب اصلی علم رجال آمده است: «نمی توان بر همه ی گفته های شیخ بزرگوار طوسی در زمینه ی رجال صحه گذاشت و وجود پاره ای اشتباهات را در کتاب های ایشان نادیده گرفت و البتّه باید اذعان داشت که این اشتباهات در کنار نظرات متقن و درست شیخ الطائفه ناچیز و نادر است. محقّق رجالی این روزگار شیخ محمّد تقی شوشتری در سراسر کتاب تحلیلی و جامع خود (قاموس الرجال) به موارد خطاهای شیخ قدس سره _ در دو کتاب «الفهرست» و «الرجال» اشاره کرده و از جمله در فصل بیستم از مقدّمات کتاب مزبور نمونه ای از آنها را در ترجمه ی «ابوغالب زراری» نمایانده است.»(۳)

۱۲_ ۴_ ۱_ ۶_ باید توجّه داشت که مطالب فوق به معنای پرهیز شیخ طوسی از مطلق نقد و انتقاد به راویان و مؤلّفان شیعه نیست. در مواردی شیخ طوسی به تضعیف و ناموثّق بودن مؤلّفان و ارباب تصانیف اشاره کرده است. امّا در مجموع می توان گفت که توثیقات شیخ به مراتب بیش از تضعیفات او می باشد. چنان که در ترجمه ی کشی و عیّاشی، شیخ طوسی و نجاشی هر دو تصریح به موثّق بودن آنان می نمایند.(۴) نجاشی ضمناً اضافه می کند که این دو دانشمند از ضعفا نقل روایت

داشته اند. در صورتی که این نکته در «فهرست» شیخ وجود ندارد لذا باید نتیجه گرفت. در رجال نجاشی اطّلاعات به طور کامل تر و واقع بینانه تر منعکس شده است و احتمالا غرض شیخ آن بوده که در نوشتن فهرست و رجال _ چنان که خواهد آمد_ شخصیّت های شیعه و آثار و مؤلّفات آنها کم تر مورد سؤال واقع شوند.

۱۲_ ۵_ بررسی «رجال» شیخ طوسی

دومین تألیف رجالی شیخ طوسی کتاب «الرجال» می باشد که به «الابواب» نیز معروف است و علّت این وجه تسمیه آن است که شیخ طوسی در این کتاب هشت هزار و نهصد نفر از راویان اخبار را به ترتیب دوران تاریخی از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تا عصر هر یک از امامان، طبقه طبقه آورده است.

۱- تستری، ۱/۲۸.

۲- تستری، ۱/۲۸. متذکر می شود که بعد از معرّفی آثار رجالی شیخ طوسی مقایسه ای بین رجال نجاشی وفهرست شیخ طوسی از نظر خواهد گذشت.

۳- خامنه ای، ۴۰۸.

۴- شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۳ و ۶۰۴، نجاشی، به رقم ۹۴۴ و ۱۰۱۸.

کتاب چهارده باب دارد که سیزده باب آن به ذکر راویان و صحابیان رسول خدا و امامان شیعه:، اختصاص یافته و باب چهاردهم با عنوان «فیمن لم یروعن الائمّه» ظاهراً به ذکر کسانی اختصاص دارد که پس از دوران ائمّه زندگی کرده و یا اگر در دوران امامان بوده اند، توفیق مصاحبت و روایت از آنان نداشته اند. این کتاب را نیز شیخ طوسی به درخواست «شیخ فاضل» به رشته ی تألیف درآورد چنان که در مقدّمه می نویسد: «من به درخواست مکرّر شیخ فاضل پاسخ مثبت دادم که می گفت: کتابی بنویسم که مشتمل بر اسامی رجالی باشد که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و بعد از او از ائمّه ی معصومان تا زمان ولی عصر:روایت کرده اند. آن گاه از راویانی یاد کنم که در زمان آنها نبوده اند و یا اگر بودند از آنها روایتی نقل نکرده اند من این کار را انجام دادم و کتاب را بر اساس حروف الفبا که اوّلش همزه و آخرش یاء است مرتّب کرده و نوشتم تا برای یابنده دست یابی و حفظ آن آسان شود. در حدّ کوشش و توانم و به اندازه ی فرصت و مجالم کوشیدم تا اسامی راویان را به طور کامل جمع آوری کنم امّا در عین حال تضمین نمی کنم که این کار مانع و جامع باشد زیرا راویان حدیث از نظر شمارش قابل انتظام نیستند و به دلیل کثرت و پراکندگی آنان در نقاط مختلف شمارش آنان امکان پذیر نیست...»(۱)

شیخ طوسی سپس می افزاید: «من از مشایخ امامیه کتاب جامعی در این باره نیافتم مگر کتب مختصری که هر یک از مؤلّفین آن تنها به ذکر پاره ای از راویان پرداخته بود. به استثنای آن چه ابن عقده از راویان و شاگردان امام صادق علیه السلام جمع آوری نمود. زیرا او نهایت کوشش را در کار خود انجام داد. امّا از رجال سایر امامان ذکری به میان نیاورد و من در کتاب خود همه ی آن چه را ابن عقده آورده است ذکر می کنم و سپس به ذکر اشخاصی مبادرت می نمایم که او از آنان یادی نکرده است.»(۲)

این بود مقدّمه ای که شیخ طوسی بر کتاب رجال نوشته و در آن از هدف و چگونگی تألیف کتاب سخن به میان آورده است. امّا در مقام ارزیابی کتاب بد نیست اضافه کنیم از این نظر که رجال شیخ راویان امامان را به ترتیب عصر و زمان طبقه بندی نموده است،(۳) کار شیخ کاری قابل ملاحظه و در خور توجّه است. زیرا

پی بردن به عصر و طبقه راوی از مسائل مهم در علم رجال است. شیخ طوسی هم چنین متعهّد است که موطن و سکنای راویان را حتّی الامکان روشن نماید. امّا از آن جهت که در یک کتاب رجالی، انسان به مسائل بیش تری در باب رجال از نظر موالید و وفیات، توثیق یا تضعیف، نیازمند است، باید گفت کتاب شیخ از این جهات کارآیی لازم را ندارد و بلکه به نظر می رسد که کتاب حکم فهرست یک کتاب رجالی را دارد تا یک کتاب رجالی. به گفته ی علّامه تستری در قاموس الرّجال: «گویی شیخ طوسی در رجال خود در نظر داشته اصحاب معصومان را سرشماری کند و راویان آنها را بشمارد مؤمن باشند یا منافق، امامی باشند یا سنّی، به این خاطر او

۱- شیخ طوسی، رجال، ۲.

۲- شیخ طوسی، رجال، ۲.

۳- بحرالعلوم، محمّدصادق، مقدّمه رجال الطوسی، ۵۵.

ابوبکر، عمر و عثمان و معاویه و عمروبن عاص و نظرای آنها را در ردیف اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برشمرده و زیادبن ابیه و پسر او عبیدالله بن زیاد را در ردیف اصحاب علی علیه السلام و منصور دوانیقی را در زمره ی اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته و لذا استناد به آن تا احراز نشود امامی اند جایز نیست.»(۱)

امّا از نقطه نظر جرح وتعدیل باید گفت که شیخ طوسی در این کتاب در مجموع عنایتی به توثیق یا تضعیف راویان ندارد. از نظر توثیق، او بسیاری از راویان موثّق را نام می برد امّا بدون آن که سخنی در توثیق آنان به میان آورد صرفاً مشخّص می کند که وی صحابی کدام امام است. البتّه این مسأله کلیّت ندارد و او در موارد محدودی نیز به توثیق راویان اقدام می کند.(۲) چنان که نسبت به ذکر مذاهب انحرافی

نیز_ هم چون واقفیه، فطحیه،..._ بدون عنایت نیست. به همین ترتیب از نظر تضعیف راویان بدنام نیز شیخ طوسی خط خاصّی را در کتاب رجال تعقیب نمی کند. گرچه اجمالا، غرض او عدم تضعیف شدید است. گاهی شخصی را در چند جای کتاب نام می برد امّا جز در یک جا او را تضعیف نمی کند. همانند ابان بن عیاش که در صفحات ۸۳ و ۱۵۲ بدون هیچ گونه طعنی از او نام می برد امّا در صفحه ی ۱۰۶ در مورد او می نویسد: «ابان بن عیاش فیروز تابعی ضعیف» و از این نمونه، موارد دیگری نیز وجود دارد که در کتاب «معرفه الحدیث» به آن پرداخته شده است و نویسنده این کتاب معتقد است: «این نوعی جرح خفی از ناحیه ی شیخ طوسی نسبت به راویان بدنام شیعه است تا کار شیخ در تضعیف راویان مستقیماً جلب نظر نکند.»(۳)

به نظر می رسد این کار شیخ ادامه ی همان صلاح اندیشی وی بوده که در کتاب «فهرست» از آن سخن به میان آمد. شیخ طوسی به این ترتیب افراد معدودی را در کتاب «رجال» مورد تضعیف قرار داده که رقم آنها از سی نفر تجاوز نمی کند. ضمناً در مواردی او راویانی را در کتاب «رجال» بدون اشاره به ضعف نام برده است. امّا چون از همین راویان در کتاب «فهرست» یاد می کند به ضعف یا غالی بودن آنان تصریح می نماید که از جمله ی این افراد می توان از احمدبن محمّد سیاری، وهب بن وهب ابوالبختری، محمّدبن علی القرشی مکنی به ابوسمینه، سهل بن زیاد آدمی و سالم بن مکرّم ابوخدیجه نام برد.(۴) از این رو برای شناخت ضعفا از دیدگاه شیخ

طوسی بهتر است هر دو کتاب «فهرست» و «رجال» این دانشمند با هم مورد مطالعه قرار گیرد.

۱۲_ ۵_ ۱_ توضیحی بر باب چهاردهم: فیمن لم یروعن الائمّه علیهم السلام:

گفتیم که شیخ طوسی کتاب رجال خود را به چهارده باب تقسیم نمود و باب چهاردهم را با عنوان: «فیمن لم یروعن الائمّه:» نام گذاری کرد. شیخ طوسی خود در فلسفه ی نگارش این باب متذکّر شده است که در این باب

۱- تستری، ۱/۲۹.

۲- بحرالعلوم، محمّدصادق، مقدّمه ی رجال الطوسی، ۵۶.

۳- بهبودی، ۵۴ و ۵۵.

۴- بهبودی، ۵۵.

وی نام کسانی را درج نموده که پس از عصر امامان زندگی کرده یا در صورتی که معاصر با امامان بوده اند سماع و روایتی از آنان نداشته اند.(۱) امّا با مطالعه ی این باب، خواننده گه گاه با اسامی

راویانی روبه رو می شود که سماع آنان از امامان مورد تصریح علمای رجال از جمله خود شیخ می باشد. بدین صورت که شیخ علاوه بر درج نام آنان در باب چهاردهم، آنان را در باب های دیگر نیز ــ به عنوان اصحاب ائمّه علیهم السلام ــ درج کرده است. به عنوان مثال شیخ طوسی ثابت بن شریح را یک بار در شمار اصحاب صادق علیه السلام و بار دیگر در شمار کسانی که از امامان روایتی ندارند ذکر کرده است. به همین ترتیب کلیب بن معاویه اسدی را یک بار در شمار اصحاب باقر علیه السلام ، یک بار در شمار اصحاب صادق علیه السلام و بار سوم در باب چهاردهم کتاب یاد کرده است و نمونه های دیگر عبارتند از: محمّدبن عیسی بن عبید یقطینی، قاسم بن محمّد جوهری، بکربن محمّد ازدی، ثابت بن شریح، و... که شیخ الطائفه هر یک از افراد را در چند موضع از کتاب رجال از جمله باب چهاردهم ذکر نموده است.

مرحوم سیّد محمّد صادق آل بحرالعلوم در مقدّمه ی خود بر رجال شیخ می نویسد: «طبیعی است که این مسأله در نگاه اوّل نشان دهنده نوعی تناقض در کار شیخ باشد به گونه ای که حل این تناقض برای اساتید فن تولید اشکال نموده است و به طوری که تحقیقات نشان می دهد آنان برای رفع این تناقض دوازده وجه برشمرده اند که البتّه هیچ کدام وافی به مقصود نیست، تا آن جا که برخی از بزرگان احتمال داده اند که این موضوع از سهویاتی است که برای شیخ طوسی رخ داده و نظیر این سهویات برای کسی چون او که به کثرت تألیف و اشتغالات علمی و دینی شهرت دارد، امری بعید نیست.»(۲)

امّا در این میان نظرات دیگری نیز در توجیه نگارش باب چهاردهم وجود دارد که تا حدّی بیانگر فلسفه ی نگارش این باب می باشد و ما در ختام این مبحث به درج دو عقیده اقدام می کنیم، امّا همان طور که گفته شد، این عقاید نیز تنها به صورت نسبی، توجیه گر نگارش باب چهاردهم می باشد.

الف) عبدالله مامقانی در فایده ی هشتم کتاب «تنقیح المقال» پس از برشماری وجوه گفته شده در فلسفه ی نگارش این باب و انتقاد از آنها می نویسد: «امّا آن چه پس از فحص و تدبّر زیاد در تراجم افراد و تعابیر دانشمندان برای من حاصل شده است به این صورت است که: راویان اخبار در یک نگاه بر سه دسته تقسیم می شوند. قسم اوّل راویانی که دائماً ملازم با امامان بوده و بدون هیچ گونه واسطه از آنان نقل روایت دارند. قسم دوم از راویان، راویانی هستند که هرگز از امامان بدون واسطه به طور مستقیم نقل روایت ندارند و این یا به دلیل عدم لقاء بین آنان و امامان بوده و یا به دلیل زندگی آنان پس از عصر ائمّه علیهم السلام می باشد و بالاخره قسم سوم از راویان، کسانی هستند که به هر دو طریق یعنی باواسطه و بدون واسطه از امامان نقل روایت کرده اند. به عنوان مثال بکربن محمّد ازدی دارای روایاتی از امام ششم، امام هفتم و امام هشتم:می باشد و او این روایات را بدون

۱- شیخ طوسی، رجال، ۲.

۲- بحرالعلوم، محمّدصادق، مقدّمه رجال الطوسی، ۵۸.

واسطه از این سه امام نقل می کند در صورتی که همین شخص روایاتی را نیز به واسطه ی عمّه ی خود غنیمه و دیگر راویان از امامان نقل کرده است. از این رو شیخ طوسی به اعتبار روایات بدون واسطه این شخص از امام صادق تا امام رضا ۸او را به ترتیب در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام ، اصحاب امام کاظم علیه السلام ، و اصحاب امام رضا علیه السلام درج کرده است. چنان که به اعتبار روایات باواسطه او از همین امامان، وی را در شمار کسانی که روایتی از امامان ندارند نیز ذکر نموده است و نمونه ی دیگر از این قبیل ثابت بن شریح است که با تدبّر در ترجمه ی وی این نکته معلوم می گردد.(۱)

ب) آقای محمّدباقر بهبودی در کتاب «معرفه الحدیث» معتقد است که: «نگارش باب چهاردهم در رجال شیخ از ابداعات این دانشمند در طعن خفی و غیر مستقیم عدّه ای از راویان ضعیف و بدنام است و شیخ طوسی با علم به آن که این قبیل از راویان عصر امامان را درک نموده اند، به ذکر اسامی آنان در این باب اقدام کرده تا به طور غیر مستقیم اعلام کند کتب و روایات این عدّه از حیز اعتبار ساقط است و گویا که این عدّه لقا و سماعی از امامان علیهم السلام نداشته اند. شیخ طوسی در تعقیب سبک و سیره ی خود (پرهیز از تضعیف راویان بدنام) از جرح علنی ضعفاء خودداری کرده امّا به این صورت امانت علمی را در اثر خویش ادا کرده است.»(۲)

امّا در مورد این برداشت باید گفت که: نمونه های فراوانی در رجال شیخ پیدا می شود که با نظر فوق موافقت داشته و مؤلّف معرفه الحدیث در ص ۵۵، یا فصل «الضعفا»ی کتاب بدان اشاره کرده اند.(۳) به عنوان مثال شیخ طوسی

محمّدبن عیسی بن عبید یقطینی را در چهار موضع از کتاب خود از جمله باب «فیمن لم یروعن الائمه» ذکر کرده است.(۴) در صورتی که نجاشی در مورد این شخص

می نویسد: «او به هر دو صورت مکاتبه و مشافهه از ابوجعفر ثانی علیهما السلام روایت دارد.»(۵)

حال چرا شیخ طوسی که خود نیز وی را در شمار اصحاب سه نفر از امامان نقل کرده، او را در باب چهاردهم آورده است؟ شاید یکی از دلایل آن، تکذیب این شخص در ادّعای سماعش از امام رضا علیه السلام باشد، زیرا محمّدبن عیسی بن عبید رسماً ادّعای ملاقات با امام رضا علیه السلام و سماع از آن حضرت نموده است در صورتی که طبق قرائن متعدّد تاریخی چنین مسأله ای غیرممکن می باشد.(۶)

۱- مامقانی، تنقیح المقال، ۱/۱۹۴.

۲- بهبودی، ۵۵.

۳- همانجا، فصل «ضعفا» به رقم های ۳۷، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۴۹.

۴- به این صورت که در ص ۳۹۳ از اصحاب امام رضا علیه السلام در ص ۴۲۳ از اصحاب هادی علیه السلام در ص ۴۳۵از اصحاب عسکری علیه السلام و در ص ۵۱۱ در فیمن لم یروعن الائمّه علیهم السلام .

۵- نجاشی، به رقم ۸۹۶.

۶- بررسی مفصّل این مسأله را نک: بهبودی، معرفه الحدیث، معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه،۳۹۶_ ۳۹۷، ۲۱۹_ ۲۲۳.

۱۲_ ۶_ مقایسه ی رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی

در دو کتاب رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی در حدود ۷۰۰ نفر از مؤلّفان شیعه به طور مشترک مورد بحث قرار گرفته اند و کتاب فهرست شیخ طوسی به تصحیح الویس اسپرنگر اثر مناسبی در مقایسه ی دیدگاه های رجالی دو دانشمند است. در این کتاب مصحّح پس از درج متن فهرست شیخ طوسی، اطّلاعاتی نیز در خصوص برخی از مؤلّفان از قول نجاشی آورده است. به طوری که با یک نگاه به محتوای کتاب، خواننده به آسانی در جریان دیدگاه های دو دانشمند، سبک علمی هر دو مؤلّف و احیاناً وسعت و میزان اطّلاعات رجالی آنان قرار می گیرد. در این جا به ذکر نمونه های معدودی از دو کتاب به صورت مقایسه ای مبادرت می شود.

۱۲_ ۶_ ۱_ شیخ طوسی در مورد حسن بن علی بن ابی المغیره (رقم ۱۸۸) آورده است: «له کتاب رویناه با الاسناد الاوّل عن حمید عن ابن نهیک»، امّا اضافه بر این مطالب نجاشی در باره ی این شخص آورده است: «الزبیدی الکوفی ثقه هو و ابوه روی عن أبی جعفر و أبی عبدالله ۸وهو یروی کتاب أبیه عنه و له کتاب مفرد اخبرنا...»(۱)

۱۲_ ۶_ ۲_ شیخ طوسی در مورد حسین بن یزید (رقم ۲۴۱) نوشته است: «الحسین بن یزید له کتاب اخبرنا به عده من اصحابنا عن ابی المفضل...» امّا نجاشی شخص اخیر را به این صورت معرّفی کرده است: «الحسین بن یزیدبن محمّدبن عبدالملک النوفلی من نوفل النخع مولاهم کوفی ابوعبدالله کان شاعراً ادیباً و سکن الری و مات بها و قال قوم من القمیین انّه غلا فی آخر عمره و ما رأیت له روایه تدل علی هذا له کتاب التقیه، اخبرنا...»(۲)

۱۲_ ۶_ ۳_ شیخ طوسی در مورد حمادبن عثمان (رقم ۲۵۲) آورده است: «حمادبن عثمان الناب الکوفی ثقه جلیل القدر له کتاب اخبرنا...» امّا درباره ی همین شخص نجاشی نوشته است: «حمادبن عثمان یعرف بالناب کان یسکن عزرم فنسب إلیها هو و اخوه رویا عن أبی عبدالله علیه السلام و اختص حماد بروایته عن الکاظم و الرّضا صلوات الله و سلامه علیهما مات سنه تسعین و مأه بالکوفه.»(۳)

۱۲_ ۶_ ۴_ شیخ طوسی در مورد محمّدبن الحسن الصانع به رقم ۶۲۴ نوشته است: «له نوادر رویناها بهذا الاسناد...» امّا در مورد همین شخص نجاشی افزوده است: «کوفی ینزل فی بنی ذهل، ابوجعفر ضعیف جدّآ قیل انّه غال.»(۴)

ص:۲۰۳

۱- نجاشی، بعد رقم ۱۰۶.

۲- نجاشی، به رقم ۷۷.

۳- نجاشی، به رقم ۳۷۱.

۴- همانجا، به رقم ۹۰۰.

از مقایسه ی این نمونه ها و نمونه های دیگر روشن می گردد که شیخ طوسی در معرّفی راویان و مؤلّفان شیعه به ذکر حداقل اطّلاعات بسنده کرده است در حالی که نجاشی در شرح حال صاحبان کتب مسائل بیشتری را از جهت توثیق یا تضعیف، عصر و طبقه ی مؤلّف، مذهب صحیح یا سوء اعتقاد، مولد، موطن و محلّ وفات شخص، نسب و خاندان او، آثار و تألیفات مؤلّف و کیفیّت نسخه های آن، آورده است. از این جهت کتاب نجاشی به یک سند رجالی شبیه تر است تا منبعی در معرّفی آثار و کتاب های شیعه. حال علّت تفاوت در سبک و سیره ی این دو دانشمند چیست؟ در این مورد نظرات متعدّدی از ناحیه ی محقّقان ابراز شده است. بیشتر بر این باورند که ذی فنون بودن شیخ طوسی و اشتغال او به مرجعیّت علمی شیعه و اداره ی حوزه ی درسی بغداد توسّط وی، مانع اصلی او در اعمال دقّت در بحث و بررسی های رجالی است و به عکس پرداختن نجاشی به یک فن واحد (رجال) و اعمال دقّت او در شناخت مؤلّفان و آثار و نسخ به جای مانده موجب غنای کتاب او شده است.(۱) همین دانشمندان تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی را ــ در زمینه ی اظهارات

رجالی ــ مورد تصریح قرار داده و در موارد اختلاف نظر بین این دو دانشمند، رأی و نظر نجاشی را بر دیدگاه شیخ ارجح دانسته اند.

از جمله این بزرگان می توان از محقّق حلی در کتاب های «المعتبر» و «النکت»، علّامه حلّی در «خلاصه الاقوال»، شهید ثانی در «المسالک»، فرزند او (شیخ حسن) در «شرح استبصار»، میرزا محمّد استرآبادی در «منهج المقال» و علّامه بحرالعلوم در «الفوائد الرجالیه» یاد نمود.(۲) علّامه سیّد بحرالعلوم پس از درج

بسیاری از این تصریحات، کوشیده است تا خود دلایل تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی را معلوم سازد. وی در این خصوص می نویسد: «تقدّم نجاشی بر شیخ مورد تصریح بسیاری از بزرگان بوده و این به جهت بی نظیربودن کتاب نجاشی در نوع خویش است. این رأی، رأی درست و صوابی است که علل آن عبارتند از:

الف) تقدّم زمانی تصنیف کتاب های فهرست و رجال شیخ طوسی بر کتاب نجاشی و بعید نیست که نجاشی پس از ملاحظه این کتب به تکمیل اطّلاعات آن دو ــ خصوصاً در مواردی که شیخ طوسی غفلت کرده ــ اقدام کرده است.

ب) اشتغال شیخ طوسی به رشته های مختلف علمی و انجام تصانیف متعدّد در شعبه های فقه، کلام، تفسیر،... و اختصاص نجاشی به رشته های محدودی مانند کتاب شناسی و علم رجال.

ج) ارتباط ویژه ی علم رجال با دانش مربوط به انساب و قبایل که این موضوع تخصّص به ویژه نجاشی را تشکیل داده و کتابی هم در این باب تألیف کرده است.

د) تعلّق اکثر راویان و مؤلّفان شیعه به کوفه و شهرهای مجاور آن و به همین ترتیب وابسته بودن نجاشی به کوفه

۱- فضلی، ۱۶۶ ــ ۱۶۸.

۲- بحرالعلوم، ۲/۴۴ـ ۴۶؛ نائینی، ۱/۱۵ـ ۱۸.

و یکی از خاندان های سرشناس آن.

ه) ارتباط نجاشی با ابوالحسین احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری ــ که از عارفان به فن رجال بود ــ و بهره گیری از مصاحبت با وی، که چنین فرصتی برای شیخ طوسی دست نداد. ناگفته نماند که شیخ طوسی در مقدّمه ی فهرست خود تذکّر داده است که: «از دانشمندان شیعه کسی قبل از احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری به تألیف جامعی در معرّفی آثار شیعه نپرداخت و او به تألیف دو کتاب دست یازید که یکی در معرّفی اصول و دیگری در معرّفی مصنّفات شیعه بود، امّا او به مرگ ناگهانی از دنیا رفت و برخی از بستگان او این دو کتاب و دیگر آثار او را از بین بردند.»(۱)

از این سخن برمی آید که آثار ابن الغضائری در اختیار شیخ طوسی قرار نگرفته است. در حالی که مطالعه ی رجال نجاشی روشن می سازد که بخشی از آثار ابن الغضائری در دسترس نجاشی بوده و او در مواردی به نقل آن مبادرت می ورزد.(۲)

و) تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی از نظر درک اساتید فن رجال مانند احمدبن علی بن نوح سیرافی، ابوالحسن احمدبن محمّدبن جندی، ابوالفرج، محمّدبن علی کاتب و دیگران که شیخ طوسی موفّق به درک آنان نشد.(۳)

مطالب ذکرشده قطعاً بخشی از اختلافات شیخ طوسی و نجاشی به ویژه علل تقدّم نجاشی بر شیخ را توجیه می کند، لکن برخی از تحقیقات نشان می دهد که اختلاف این دو عالم رجالی از علل وسیع تری سرچشمه می گیرد و باید گفت این علل زمانی شناخته می گردد که وضعیت حوزه ی درسی بغداد در قرن پنجم هجری شناخته شده و شرایط اجتماعی هر دو دانشمند مورد ارزیابی قرار گیرد.(۴)

۱- شیخ طوسی، فهرست، ۲.

۲- این موارد در کتاب نجاشی به ۲۲ مورد بالغ می گردد که آقای محمّدباقر بهبودی در کتاب معرفه الحدیثبه استخراج آنها اقدام کرده است. نک: همانجا، ۶۲_۶۴.

۳- سیّد بحرالعلوم، ۲/۴۶_ ۵۰.

۴- جهت اطّلاع بیشتر نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۵۲۱_ ۵۲۸ با عنوان: حوزه بغداد درعصر شیخ طوسی.

فصل سیزدهم: گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخّران

اشاره

آثار رجالی شیعه در دوره ی متأخّران

مقدّمه

همان گونه که با عبور از دوره ی متقدّمان به عصر متأخّران، آثار حدیثی شیعه توسّط محدّثان در کتاب های جامع تری مانند «الوافی»، «بحارالأنوار»، «وسائل الشیعه» و... تدوین گردید، به همین ترتیب در این دوره بسیاری از علمای رجال در صدد برآمدند تا با جمع آوری کلیه آثار رجالی _ به ویژه کتب اربعه رجالی متقدّمان _ کتاب های جامع تری در شناخت راویان تدوین کنند. در این راستا از قرن هفتم تا عصر حاضر ده ها کتاب مختصر و مفصّل به وجود آمده که هر یک دارای ویژگی ها و فوائد مخصوص به خویش است. در این فصل گزارشی به اجمال از اهمّ این کتب ارائه می شود.

۱۳_۱_ بررسی اعتبار آثار رجالی متأخّران

ص:۲۰۶

از نظر علمای رجال توثیق خاص نسبت به راویان احادیث از راه هایی به اثبات می رسد که دو مورد آن عبارتند از: نصّ یکی از معصومان علیهم السلام درباره ی راویان و دیگر نصّ یکی از بزرگان حدیث یا رجال متقدّم(۱) . در مورد نصّ معصوم علیه السلام اثبات

صدور خبر از آن معصوم ـ و یا لااقل اعتبار خبر ـ مورد نیاز است و چنان که قبلاً گذشت روایات فراوانی در ستایش یا مذمّت بسیاری از راویان وجود دارد که در توثیق و تضعیف راویان ـ که اکثر آن ها در طبقه اصحاب ائمّه بوده اند ـ به آنها استناد می شود. و در مورد دوم نیز لازم است نصّ علمای رجال از لابلای کتب آنها به دست آمده و اعتبارسنجی شود. و در فصل گذشته تا حدّی درباره کتب اربعه ی رجالی در دوره متقدّمان، محتوای این کتب، روش مؤلّفان آنها در جرح و تعدیل راویان و اعتبار اقوال آنها سخن به میان آمد. امّا در خصوص اعتبار آثار رجالی که در عصر متأخّران تألیف شده باید گفت: در صورتی که این آثار ناقل دیدگاه های رجالی متقدّمان باشد، در این صورت اعتبار علمی آنها متأثّر از اعتبار منابع آنها ـ متعلّق به دوره ی متقدّمان ـ خواهد بود. امّا در صورتی که این آثار مستقل از کتاب های متقدّمان بود و مشتمل بر توثیق و تضعیف راویان باشد، آن وقت به عقیده برخی از محقّقان توثیقات متأخّران حجّت نخواهد بود، مگر آن که عالم رجالی نزدیک به عصر متقدّمان باشد مانند شیخ منتجب الدین یا ابن شهر آشوب که در این حالت توثیق آنان جنبه ی حسّی داشته و ارزشمند است. امّا توثیق علمای رجالی دوره های بعد مانند ابنطاووس، علّامه حلّی و ابن داوود حلّی و نیز علمای متأخّر از آنها مانند علّامه مجلسی که به دلیل دوری از عصر راویان حدیث، بر حدس و اجتهاد مبتنی است، ارزشی جهت استدلال ندارد.(۲) به همین سبب تألیفات رجالی دوره متأخّران

در صورتی اعتبار دارد که ناقل و جامع نظرات رجالیون متقدّم همراه با تجزیه و تحلیل دقیق آن آراء از ناحیه مؤلّف آن باشد. با این زمینه چینی باید گفت که از قرن ششم تا عصر حاضر کتب ارزشمندی در علم رجال به عنوان تکمله ی آثار متقدّمان و یا جوامع گسترده ی رجالی به ظهور رسیده که اهمّ آنها به ترتیب زیر معرّفی می گردد.

۱۳ـ ۲ـ فهرست اسماء علما الشیعه و مصنفیهم

این کتاب تألیف حافظ علی بن عبیدالله بن حسن...بن بابویه معروف به منتجب الدین و نیز مشهور به ابن بابویه است. وی در سال ۵۰۴ متولّد شده و طبق قرائنی تا حدود سال ۶۰۰ هجری در قید حیات بوده است(۳) کتاب وی شرح حال

۵۴۴ نفر از علما و مصنفان شیعه و معرّفی آثار آنها را در بر دارد که به تصریح مؤلّف کتاب در فاصله زندگانی شیخ طوسی تا عصر او زندگی کرده اند.(۴) از این جهت اثر

۱- خویی، ۱/۲۹ـ ۴۶.

۲- خویی، ۱/۴۳.

۳- طباطبایی (عبدالعزیز)، ۵.

۴- منتجب الدين، ۶.

منتجب الدین تکمله ای بر فهرست شیخ طوسی به شمار می رود. شرح حال دانشمندان به ترتیب حدود الفبا درج شده(۱) و مؤلّف کتاب غالباً به معرّفی آثار

دانشمندان و نیز مدح و توثیق آنان عنایت دارد. در خاتمه کتاب استدراکی به چشم می خورد که حاوی شرح حال ۹ نفر از دانشمندان شیعه است که ابن حجر عسقلانی با استفاده از کتاب تاریخ ری (متعلق به ابن بابویه) در «لسان المیزان» آورده است.

۱۳_ ۳_ معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قدیماً و حدیثاً

این کتاب تألیف محمّدبن علی بن شهر آشوب مازندرانی است که در سال ۴۸۸ هجری متولّد شده و به سال ۵۸۸ درگذشته است.(۲)

کتاب «معالم العلماء» نیز به عنوان تکمله، بلکه استدراکی بر کتاب «فهرست» شیخ طوسی تألیف گردید و ابن شهر آشوب در آن به ذکر و معرّفی ۱۰۲۱ نفر از مؤلّفان شیعه ــ که بعضاً در شمار راویان حدیث بوده اند_ پرداخت. به تصریح مؤلّف کتاب، اثر او علیرغم اختصار_ نسبت به فهرست شیخ طوسی ــ دارای زوائد و فوائد فراوانی است. از جمله آن که وی به شرح حال ۶۰۰ تن از مصنفان شیعه پرداخته که اثری از نام آنها در کتاب شیخ طوسی نیست.(۳) اسامی مؤلّفان به ترتیب حروف

الفبایی درج شده است. اطّلاعات کتاب از جهت ذکر اسامی کتب و آثار شیعه در عصر متقدّمان قابل توجّه است امّا به ندرت در توثیق یا تضعیف راویان سخنی از ابن شهر آشوب وجود دارد، معهذا کتاب «معالم العلماء» از نظر علمای رجال حائز اهمیّت است.

۱۳_ ۴_ حل الاشکال فی معرفه الرجال

نخستین کسی که به جمع آوری مطالب ۵ کتاب از اصول اوّلیه رجالی همّت گماشت، سید احمدبن طاووس متوفی ۶۷۳ در کتاب «حل الاشکال فی معرفه الرجال» بود. وی به طوری که خود تصریح کرده است شرح حال راویان را_ از مصنفان و غیر ایشان ــ که در مورد آنها مدح یا قدحی وارد شده از کتاب های: اختیار الرجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی و رجال احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری ــ که در موضوع ضعفاء نگاشته بود_ جمع آوری کرده، در کتاب واحدی قرار داد.(۴)

نیز، به طوری که از سخن ابنطاووس به دست می آید وی به منابع پنجگانه رجالی متقدّمان غیر از رجال ابن الغضائری با سند متّصل دسترسی داشته است. امّا کتاب ابن الغضائری ــ موسوم به الضعفاء_ به صورت

۱- همانجا.

۲- سبحانی، ۱۱۲.

۳- ابن شهر آشوب، ۲.

۴- نقل از ابن زین الدین، ۲۴.

«وجاده» در اختیار او قرار گرفته است.(۱) امّا این کتاب بزرگ به دلیل عدم استنساخ وسیع در عصر مؤلّف آن و نیز در

دوره های بعد، در معرض تلف و نابودی واقع شد و تنها دو گزینش از آن به عمل آمد که تا عصر ما باقی است. یکی گزینش و بازنویسی رجال ابن الغضائری از کتاب حل الاشکال توسّط شیخ عبدالله شوشتری و دیگر گزینش «اختیار الرجال» که خود مختار رجال کشی است ــ به وسیله حسن بن زین الدین فرزند شهید ثانی (م ۱۰۱۱)، از آن جا که نسخه ای از «حل الاشکال فی معرفه الرجال» که به خطّ مؤلّف آن بوده،(۲)

از طریق شهید ثانی در اختیار فرزند او قرار گرفت وی موفّق شد گزینشی از آن را با عنوان «التحریر الطاووسی» ــ که عمدةً منقولات اختیار الرجال از اصل حل الاشکال است ــ تألیف نماید. در این اثر شرح حال ۵۰۲ نفر از راویان شیعه ــ که بعضاً از اصحاب ائمّه علیهم السلام بوده اند ــ به همان سبک رجال کشی یعنی در قالب روایات رجالی آورده شده است، امّا امتیاز مهم کتاب «التحریر الطاووسی» بر کتاب «اختیارالرجال» ویژگی نقد آن نسبت به روایات ضعیفی است که در باره ی اصحاب ائمّه در کتاب کشی وارد شده است که یک نمونه ی آن را می توان در نقد روایات وارده درباره یونس بن عبدالرّحمان ملاحظه کرد.(۳)

۱۳ ــ ۵ ــ کتاب الرجال ابن داوود حلّی

این کتاب تألیف تقی الدین حسن بن علی بن داوود حلّی معروف به ابن داوود حلّی است که متولّد سال ۶۴۷ و متوفای ۷۰۷ هجری است. وی شاگرد رجالی معروف قرن هفتم احمدبنطاووس است. ابن داوود مؤلّفی پرکار بوده که بیش از سی کتاب به صورت نظم و نثر داشته است.(۴) از جمله آثار او کتاب «الرجال» است

که جامع آثار رجالی دوره متقدّمان با گزینش و اختصار در عبارات است. در تألیف رجال ابن داوود ابتکاراتی مدنظر مؤلّف قرار گرفت که قبل از او سابقه ای نداشته است. نخست آن که وی مطالب کتاب خود را در دو بخش عمده تنظیم کرد، بخش نخست را با عنوان: «فی ذکر الممدوحین و من لم یضعفهم الاصحاب فیما علمته» به معرّفی کسانی اختصاص داد که درباره ی آنها مدح یا وثاقتی وارد شده و حتی الامکان مورد تضعیف قرار نگرفته اند که شمار آنان ۱۷۴۴ نفر است. بخش دوم کتاب به ذکر «مجروحین و مهملین» اختصاص یافته که در آن ۵۶۵ نفر از راویان به عنوان «ضعفا» معرّفی شده اند. و گاه نیز اگر درباره یکی از راویان مدح و ذم به طور توأمان وارد شده، ابن داوود یک بار او را در بخش نخست و یک بار در بخش دوم کتاب یاد کرده است. ابتکار دیگر ابن داوود حلی که خود اعلام کرده ست که قبل از او سابقه ای در کتاب های رجالی نداشته(۵) استفاده از رمزهایی در معرّفی مصادر نقل

۱- همانجا، ۲۵.

۲- ترحینی، ۱۲ به نقل از روضات الجنات.

۳- ابن زین الدین، به رقم ۴۶۲.

۴- مرعی، ۱۸۲.
۵- ابن داوود حلّی، ۲۵.

قولهای رجالی است. او برای رجال نجاشی رمز «جش»، رجال شیخ طوسی رمز «جخ»، فهرست شیخ طوسی رمز «ست»، رجال برقی رمز «قی» و به همین ترتیب هر کتابی رمزی ساخته و پس از ذکر آراء علمای قبل از خود با ذکر آن رمز مأخذ سخن خود را معین ساخت. و سومین ابتکار ابن داوود در کتاب «الرجال» تألیف فوائدی از معلومات رجالی است که وی پس از آوردن نام راویان به عنوان خاتمه کتاب آنها را در پایان هر بخش درج کرده است. به این ترتیب که در پایان بخش اوّل چند فصل به شرح زیر جلب نظر می کند:

الف) در ذکر جماعتی که نجاشی درباره ی آنها تعبیر «ثقه ثقه» را به کار برده است.

ب) در ذکر اصحاب اجماع مشتمل بر ۱۸ نفر و عدم اختلاف در جلالت آنها.

ج) در ذکر کسانی که نجاشی آنها را «ثقه» دانسته امّا در مذهب مضطرب هستند.

د) در ذکر کسانی که نجاشی درباره آنها تعابیری مانند «لیس کذلک»، «لابأس به» یا «قریب الامر» به کار برده است.

ه) در ذکر کسانی که تعداد روایات آنها معین شده است.

و) در ذکر کسانی که به کنیه شهرت یافته اند و نام آنها روشن نیست.

به دنبال آن از ۱۰۲ راوی که با کنیه مشهورند و ۲۲ راوی زن نام برده شده است. به همین ترتیب در پایان بخش دوم کتاب فوائد مهمّی در معرّفی راویانی که از جهت مذهب یا عدالت تضعیف شده اند وارد شده و دسته بندی متنوّعی از راویان به صورت زیر ملاحظه می شود:

الف ــ واقفی مذهبان۶۶ نفر

ب ــ فطحی مذهبان۱۶ نفر

ج ــ زیدی مذهبان۲۷ نفر

د ــ عامی مذهبان۳۹ نفر

و...

غالیان۶۵ نفر

و بالاخره در پایان کتاب ۹ تنبه ذکر شده که ۸ تنبه در بحث از برخی از اسناد و تمیز نام های مشترک راویان و یک تنبه نیز به طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتابهای من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار، اختصاص دارد.(۱)

رجال ابن داوود علی رغم امتیازاتی که دارد، در عین حال از نظر عالمان رجال برخوردار از نواقص و اشکالاتی است که در

آثار خود به آن تذکّر داده اند،(۲) عمده ی

این اشکالات مرتبط با سهل انگاری هایی است که به ابن داوود در مقام نقل آراء رجالیون متقدّم نسبت داده شده

۱- اطّلاع بیشتر از این فوائد را نک: رحمان ستایش، ۱۶۱_ ۱۷۲.

۲- جهّت اطّلاع دقیق از این اشکلات نک: سبحانی، ۱۱۵؛ رحمان ستایش، ۱۷۰_ ۱۷۴.

و بعضاً مصحّحان کتاب در پاورقی مطالب به آن توجّه داده اند. نکته آخر آن که ابن داوود کمتر به جرح و تعدیل راویان اقدام کرده بلکه در درجه نخست ناقل جرح و تعدیل علمای رجالی قبل از خود است، لذا جنبه ی اجتهادی آن ضعیف است.

۱۳_۶_ خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال

این کتاب تألیف حسن بن یوسف بن مطهّر معروف به علّامه حلّی، متولّد به سال ۶۴۸ و درگذشته به سال ۷۲۶ هجری می باشد. علّامه حلّی از فقهاء، متکلّمان، محدّثان و رجالیون به نام قرن هشتم هجری است که در رشته های گوناگون صاحب اثر بوده و در حدود ۱۰۸ کتاب از آثار او فهرست شده است.(۱) در زمینه ی علم رجال

وی دارای ۴ اثر بوده که عبارتند از: «کشف المقال فی معرفه الرجال» که کتاب بزرگ او در علم رجال بوده و فعلاً وجود ندارد، «ایضاح الاشتباه فی اسماء الرجال» که به طبع رسیده، «تلخیص الفهرست للشیخ الطوسی» و بالاخره «خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال» که در حال حاضر محور آراء رجالی علّامه حلّی به شمار می رود. زیرا در کتاب «ایضاح الاشتباه» علّامه تنها به ذکر راویان پرداخته و متعرّض جرح و تعدیل آنها نشده است.(۲)

امّا در کتاب «خلاصه الاقوال» نیز همانند رجال ابن داوود، راویان در دو بخش متمایز آورده شده اند، بخش اول اختصاص به کسانی دارد که علّامه حلّی به روایت آنان اعتماد کرده و یا لااقل قبول روایات آنان برای علّامه ترجیح داشته است که در این بخش از ۱۲۲۷ تن از راویان در ۲۷ فصل نام برده شده است. بخش دوم کتاب اختصاص به ذکر کسانی دارد که علّامه نقل روایات آنها را ترک کرده و یا لااقل در مورد آنان موضع توقّف اختیار کرده است. این عدّه نیز شامل ۵۱۰ نفر از ضعفاء بوده که در ۲۷ فصل ذکر شده اند در معرّفی راویان ــ در هر دو بخش ــ از نظام الفبایی استفاده شده و مرجع علّامه در نقل جرح و تعدیل راویان، همه ی آثار رجالی است که قبل از علّامه تألیف شده و در زمان این دانشمند در اختیار بوده است. با این ویژگی که وی به نقل آراء کشی، نجاشی، شیخ طوسی، ابن الغضائری، اهتمام داشته و در مواردی بدون آن که انتساب جرح و تعدیل را به صاحب آن مشخّص سازد، به ذکر اقوال متقدّمان پرداخته است. مطلب دیگر آن که علّامه در بیان جرح و تعدیل راویان، از اجتهاد خود در تجزیه و تحلیل آراء علمای قبل از خود بهره گرفته و لذا اگر درباره یک راوی جرح و تعدیل به صورت توأمان وارد شده باشد وی نسبت به توثیق یا تضعیف راوی موضعی قاطع اتّخاذ کرده و نام آن راوی را تنها در یک بخش درج کرده است و از این جهت کار وی با ابن داوود حلّی تفاوت دارد که گاه نام برخی از راویان را به اعتبار توثیق او یک بار در بخش نخست و به اعتبار تضعیف وی یک مرتبه نیز در بخش دوم کتاب آورده است. از مزایای کتاب «خلاصه الاقوال» توجّه به رجال مشترک و نیز راویانی است که به کنیه خود شهرت یافته اند و او در پایان هر دو بخش کتاب در مجموع به معرّفی ۸۶ نفر (۴۳ نفر از موثّقان و ۳۳ نفر

۱- بحرالعلوم، صادق، مقدّمه خلاصه الاقوال، ۲۰_ ۳۴.

۲- مرعلی، ۱۸۳.

از ضعفاء) که به کنیه شهرت یافته اند، پرداخته است. امّا مزیت مهم و قابل توجّه کتاب «خلاصه الاقوال» فوائد دهگانه ای است که علّامه آنها را در انتهای کتاب آورده و آنها را شایسته شناخت دانسته است.(۱)

عناوین این فوائد عبارتند از:

فایده اوّل _ شناسایی ۴۱ نفر از راویان که در سندها با کنیه آورده شده اند.

فایده دوم _ توجّه به مشایخ سعدبن عبدالله و حسن بن محبوب در اسناد روایات.

فایده سوم _ معرّفی دقیق مصادیق عده ی کلینی.

فایده چهارم _ ذکر مستثنیات محمّدبن الحسن بن الولید (استثناء رجال نوادر الحکمه)

فایده پنجم _ تاریخ امام دوازدهم حضرت مهدی (عج) و نایبان چهارگانه او.

فایده ششم _ اسامی سفرای مذموم در کتاب الغیبه شیخ طوسی.

فایده هفتم _ اسامی چند تن از موثّقان که برای آنان توقیع صادر شده است.

فایده هشتم _ بررسی طرق شیخ طوسی در مشیخه ی تهذیب الاحکام و الاستبصار و طرق شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه.

فایده نهم _ تعیین مراد از حمّاد که ابراهیم بن هاشم از او نقل کرده است.

فایده دهم _ برخی از طرق صحیح علّامه حلّی به تألیفات شیخ طوسی، صدوق و کشی.

قابل ذکر است که دو کتاب «رجال ابن داوود» و «خلاصه الاقوال» به اصول ثانوی رجالی معروف شده اند. این دو کتاب چنان که گذشت مشترکانی دارند و نیز دارای اختلافاتی هستند که در برخی از کتابها به تفصیل به آن اشاره شده است.(۲)

۱۳_۷_ پیدایش جوامع رجالی

مقصود از یک جامع رجالی کتابی است که در آن مؤلّف آن با تکیه بر آثار رجالی قبل از خود_ از جمله اصول اوّلیه و ثانویه رجال _ به جمع آوری اسامی راویان احادیث پرداخته و آنها را بر اساس نظم الفبایی نام راویان مرتّب سازد. روشن است که در ذیل نام هر راوی، مطالبی از جرح یا تعدیل وی _ که در منابع وجود دارد_ ذکر شده و در مواردی بررسی و تجزیه و تحلیل مؤلّف کتاب به آن اضافه می گردد. لذا هر یک از کتاب های جامع رجال دارای فوائدی است که کتاب دیگر فاقد آن است. جامع نگاری در رجال شیعه به طوری که گذشت از قرن هفتم توسّط سیدبن طاووس با تألیف «حل الاشکال فی معرفه الرجال» آغاز گردید. امّا در قرن دهم به عنوان یک حرکت علمی پرشتاب مدنظر علمای رجال قرار گرفت و کتب مختلفی در این ارتباط به منصه ظهور رسید که هرکدام دارای ویژگی های منحصر به خویش است. بدون آن که هدف معرّفی تفصیلی

این کتب باشد،

ص:۲۱۲

۱- علّامه حلّی، ۲۶۹.

۲- جهت اطّلاع از اختلافات دو کتاب نک: سبحانی، ۱۱۸_ ۱۲۰؛ رحمان ستایش، ۱۷۴_ ۱۷۵.

به ذکر اهمّ آنها به ترتیب پیدایش بسنده می شود.(۱)

۱۳_ ۷_ ۱_ منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال معروف به رجال کبیر تألیف محمّدبن علی بن ابراهیم استرآبادی معروف به میرزا (م ۱۰۲۸). این کتاب جامع ترین کتاب رجالی تألیف شده در دوره صفویه است.(۲)

۱۳_ ۷_ ۲_ نقد الرجال تألیف سید میر مصطفی حسینی تفرشی از علمای قرن یازدهم (زنده در سال ۱۰۴۴) که جامع مطالب ۹ کتاب از آثار رجالی معروف قبل از خود اوست. مهمترین ویژگی کتاب بررسی آراء و نظرات رجالیون قبلی است و مؤلّف صرفاً در صدد جمع آوری اقوال گذشتگان نبوده است.

۱۳_ ۷_ ۳_ جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق والاسناد تألیف محمّدبن علی اردبیلی (م ۱۱۰۱)، این کتاب در واقع بازنگاری رجال متوسّط میرزا محمّد استرآبادی معروف به «تلخیص المقال فی احوال الرجال» و اضافه کردن مطالبی ضروری به آن از کتاب «نقد الرجال» تفرشی و سایر مدارک است از این رو رمز «مح» علامت عبارات میرزا محمّد استرآبادی و رمز «س» علامت عبارات سید تفرشی است. علاوه بر اطّلاعات فراوانی که با استفاده از مصادر رجالی گذشتگان در «جامع الرواه» آمده است، مؤلّف کتاب کوشیده است تا با توجّه به روایات کتب اربعه موقعیّت هر راوی را_ از جهت تعداد روایات او و خصوصاً ابوابی که در آن به نقل حدیث پرداخته _ مشخّص سازد، لذا از کتب حدیثی نیز با رمزهای مشخّص یادشده است. همانگونه که از نام کتاب پیداست، «جامع الرواه» مرجع مناسبی جهت تمیز مشترکات روایی و تصحیح اسناد مشتبه به شمار می رود.

۱۳_ ۷_ ۴_ الوجیزه فی الرجال تألیف علّامه محمّدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱)، در این کتاب مؤلّف دانشمند آن به معرّفی ۲۱۴۷ تن از راویان شیعه پرداخته و درباره ی آنها با تکیه بر مصادر رجالی حکمی از جرح یا تعدیل صادر کرده است. کتاب ضمناً ۲۱۹ نفر از راویانی که با کنیه، نام پدرشان و لقب شناخته شده اند را نام برده و درباره ی آنها اطّلاعاتی به دست داده است. علّامه در انتهای کتاب خود رساله ای در ذکر اسانید شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و طرق او به صاحبان اصول و کتب روایی آورده و ضعف یا صحّت این طرق را نمایانده است.

۱۳_ ۷_ ۵_ تنقیح المقال فی علم الرجال تألیف شیخ عبدالله مامقانی (م ۱۳۵۱) این کتاب بزرگترین مجموعه ی رجالی موجود است که به زیور طبع آراسته شده است. طبق برخی از بررسی ها، مامقانی در تألیف کتاب خود از بیش از ۳۰ مأخذ رجالی شیعی و چند مأخذ رجالی اهل سنّت استفاده کرده است.(۳) به طوری

که در مجموع تعداد ۱۳۳۶۸ عنوان راوی با نام، ۱۴۴۴ عنوان با کنیه، ۱۳۴۳ عنوان لقب و ۱۵۲ راوی زن در

ص:۲۱۳

۱- جهت شناخت تفصیلی این کتب نک: رحمان ستایش، ۱۸۷_ ۲۳۸.

۲- همانجا، ۱۸۷.

۳- رحمان ستایش، ۲۱۶_ ۲۱۸.

کتاب «تنقیح المقال» مورد بحث قرار گرفته که در مجموع بالغ بر ۱۶۳۰۰ عنوان است.(۱)

کتاب با مقدّمه مبسوطی درباره تعریف، موضوع و فایده علم رجال شامل چهار مقام نگارش یافته و مقام چهارم آن خود دارای ۳۰ فایده است. مامقانی در علم درایه نیز صاحب تألیف مفصّلی است که «مقباس الهدایه فی علم الدرایه» نام دارد.

۱۳ـ ۷ـ ۶ـ قاموس الرجال تألیف محمّدتقی شوشتری (۱۴۱۴). این کتاب در واقع به عنوان تعلیقه و حاشیه ای بر کتاب «تنقیح المقال» تألیف گردید. زیرا کتاب تنقیح المقال از جهت گردآوری اقوال و مدارک دارای نکات زاید و تطویلها و نیز اشتباهاتی است(۲) که مرحوم شوشتری در کتاب خود به تذکّر این نکات پرداخته

است. از این جهت چنان که مؤلّف آن گوید: کتاب او در واقع «تصحیح تنقیح المقال» است که به صوابدید برخی از دوستان به «قاموس الرجال» نامگذاری شده است.(۳)

قاموس الرجال نمونه ی یک جامع رجالی اجتهادی است که در عصر حاضر تألیف شده است.

۱۳ـ ۷ ـ ۷ ـ معجم رجال الحدیث تألیف آیه الله سید ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳). این کتاب دائره المعارفی از اطّلاعات رجالی است که مؤلّف دانشمند آن با توجّه به مدارک مورد اعتماد علمی ـ از کتب رجالی قبل از خود گرفته تا کتاب های تاریخی، سیره، تفسیری و... ـ فراهم کرده است. از نظر تعداد راویانی که در این کتاب شرح حال آنان آمده، معجم الرّجال یکی از مفصّل ترین کتاب هایی است که در علم رجال تألیف شده است و مؤلّف دانشمند آن ۱۵۶۷۶ نفر از راویان را ـ از زن و مرد ـ طی ۲۳ جلد آورده است. کتاب دارای مقدّمه ای مفصّل درباره تعریف علم رجال، ضرورت این علم، رد آراء منکران نیاز به علم رجال، ملاک های قابل اعتماد در توثیق و مدح راویان، توثیقات خاصه و عامه (و در واقع قواعد و مبانی مورد قبول مؤلّف در جرح و تعدیل راویان)، نقد پاره ای از توثیقات عامه (مانند اصحاب اجماع، مشایخ ثقات، ابطال نظریه صحّت همه ی روایات کتب اربعه و نیاز به بررسی اسناد آنها و بالاخره بررسی مصادر رجالی قابل اعتماد و بررسی رجال ابن الغضائری است. و سپس نوبت به متن کتاب می رسد که در این قسمت آیه الله خویی، نخست آن چه را درباره یک راوی در مصادر پیشین ـ به ویژه کتب اربعه ی رجالی متقدّمان ـ وجود دارد، آورده و در موارد اختلافی به بررسی و تجزیه و تحلیل آنها و ارائه نظر نهایی اقدام می کند. از ویژگی های مهم این کتاب تعیین دقیق طبقه هر راوی با توجّه به اسامی مشایخ و شاگردان آن راوی است که با تعبیر «روی عن» و «روی عنه» مشخّص شده و از این جهت کتاب در تمییز مشترکات راویان، اثر سودمند و کارآمدی است. در پایان هر مجلد قسمتی با عنوان «تفصیل طبقات الرواه» آورده شده که در آن مؤلّف «معجم رجال الحدیث» به تفصیل موقعیّت هر راوی را در

۱- همانجا، ۲۱۸.

۲- جهت اطّلاع از اقسام اشکالات و اشتباهات تنقیح المقال نک: رحمان ستایش، ۲۲۵ـ ۲۳۶.

۳- تستری، ۱۲.

نظام روایات کتب اربعه نشان داده و مشخّص کرده است که آن راوی در چه ابوابی از کتب اربعه در سند روایات حضور داشته و احیاناً از چه کسانی نقل حدیث کرده یا از او به نقل حدیث پرداخته اند. کتاب معجم الرجال در این خصوص اطّلاعاتی را به طور کامل در اختیار خواننده خود قرار می دهد که در منابع متأخّران به طور اجمال در «جامع الرواه» مد نظر اردبیلی قرار گرفته بود. به جهت مزایای گفته شده و مزایای دیگر کتاب، از این اثر تلخیص هایی صورت گرفته که برخی از آنها عبارتند از:

الف) دلیل معجم رجال الحدیث از محمّد سعید طریحی که فهرست الفبایی نام راویان است.

ب) المعین علی معجم رجال الحدیث تألیف سیدمحمّد جواد حسینی بغدادی که مؤلّف فهرست نام راویان و شخصیّت هایی که در معجم رجال الحدیث وجود داشته با مختصری اطّلاعات درباره آنها آورده و وضعیت ضعف یا وثاقت آنها را در جداولی نشان داده است.

ج) المفید من معجم رجال الحدیث تألیف محمّد جواهری، در این کتاب نیز نویسنده خلاصه نظر آیت الله خویی را درباره هر راوی در یک سطر با ذکر آدرس چاپهای مختلف کتاب آورده است. این کتاب برای دستیابی سریع به آخرین نظر مطرح شده در معجم رجال الحدیث بسیار مفید است.(۱)

در پایان یادآور می شود که در دوره متأخّران، به جز کتاب هایی که به عنوان جوامع رجالی تألیف گردید، آثار ارزشمند دیگری در خصوص مسائل مهم رجال شیعه از جمله وضعیت برخی از راویان، شناخت طبقات راویان، رجال و خاندانهای مهم شیعه، تمیز مشترکات، مبانی و قواعد علم رجال... به وجود آمد که جهت خودداری از اطاله کلام از معرّفی آنها خودداری کرده و خوانندگان را جهت استفاده از آنها به کتب تخصّصی ارجاع می دهیم.(۲)

ص:۲۱۵

۱- اطّلاع بیشتر از کتاب معجم رجال الحدیث و آثار جنبی آن را نک: رحمان ستایش، ۲۳۸_ ۲۴۹.

۲- جهت آشنایی با برخی از این کتب نک: رحمان ستایش، ۲۵۱_ ۲۷۰ با عنوان: آشنایی با کتب تحقیقیرجالی.

فصل چهاردهم: مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

اشاره

مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

مقدّمه

از مسائل مهم در حوزه نقد سند روایات، بحث جرح و تعدیل راویان است. این مهم در درجه ی نخست به عهده ی علم رجال قرار دارد و علمای رجال پس از معرّفی راویان به توضیح خصوصیّات آنان از جهت وضعیّت اخلاقی و اعتقادی پرداخته اند. در مواردی توصیف علمای رجال از شخصیّت راویان و احیاناً دیدگاه های آنان درباره ی آنها، از اختلافاتی برخوردار است که این اختلافات از مبانی و روش های متفاوت رجالیون در جرح و تعدیل راویان حکایت می کند. در این فصل به اجمال به مهم ترین مباحث این موضوع پرداخته شده است.

۱۴_۱_ توضیح اصطلاح

جَرَحَ، یَجرَحُ جَرْحاً و جُروحاً در لغت به معانی چندی از جمله زخم بدنی، زخم زبانی و کسب و اکتساب به کار رفته است.(۱) برخی از علمای لغت بر این باورند که

جرح با ضم جیم به معنای زخم با سلاح و با فتح آن به معنای زخم زبانی استعمال شده است.(۲) در قرآن

۱- ابن منظور، ۲/۴۲۲ و ۴۲۳؛ فیروزآبادی، ۱/۲۲۵؛ انیس و دیگران، ۱/۱۱۵.

۲- زبیدی، ۲/۱۳۰؛ ابولاوی، ۴۵.

جُرْح _ مفرد جُروح _ به معنای زخم با سلاح(۱) و جَرْحَ و اِجْتراح

به معنای اکتساب به کار رفته است.(۲) در اصطلاح علوم اسلامی جَرْح نوعی توصیف

شاهد و راوی است که به موجب آن عدالتشان ساقط شده و عمل به قولشان باطل می گردد.(۳) امّـا مراد از جرح در علم رجال، خدشه وارد کردن به عدالت یا ضبط راوی

و یا هر دو ویژگی یادشده است به طوری که در نتیجه ی این جرح، حدیث او غیرقابل پذیرش اعلام می گردد.(۴)

تعدیل مصدر باب تفعیل بوده و مجرّد آن عَدْل، عِدْل و عدیل به معنای مثل و مانند است.(۵) ابن منظور «عَدْل» را احساس قوام و استقامت یک شی و مفهومی در

مقابل جور می داند.(۶) به عقیده ی او عَدَّلَه مانند عَدَلَهُ به معنای «اقامه» آمده است،

یعنی بپاداری یک چیز و قوام بخشی به آن(۷) و نیز تعدیل یعنی تسویه و

هماهنگ سازی(۸) و این معنایی است که در آیه ی: (... فسوّیک فعَدَلک یا فعدّ لک)_ با

اختلاف قرائت تخفیف یا تشدید دال.(۹) _ به کار رفته است. تعدیل در اصطلاح علم

حدیث صحّه گذاشتن به عدالت راوی و شاهد است که در نتیجه حدیث یا شهادت آنان پذیرفته می شود.(۱۰) امّا در علم رجال مفهومی وسیع تر دارد، به این صورت که

تعدیل به معنای توثیق است و توثیق راوی به معنای صحّه گذاشتن به ویژگی های عدالت و ضبط راوی به صورت توأمان است، زیرا این دو ویژگی اساس پذیرش خبر راوی به شمار می رود.(۱۱)

۱۴_ ۲_ علم جرح و تعدیل

علم جرح و تعدیل نقطه ی کانونی دانش حدیث با رویکرد نقدی آن است.(۱۲)

۱- المائده، ۴۵.

۲- الانعام، ۶۰؛ جاثیه، ۲۱.

۳- ابن اثیر، ۱/۱۲۰؛ الاعظمی، معجم مصطلحات الحدیث و...، ۱۱۴.

۴- الاعظمی، ۱۱۴؛ ابولاوی، ۷۱؛ ابن عبدالله، ۳۰؛ الجدیع، ۱/۳۵۷؛ عتر، ۷؛ جدیدی نژاد، ۵۰.

۵- فیروزآبادی، ۴/۱۳؛ ابن منظور، ۱۱/۴۳۲؛ انیس و دیگران، ۲/۵۸۸.

۶- ابن منظور، ۱۱/۴۳۰.

۷- همانجا، ۱۱/۴۳۳.

۸- ابوشبهه/۸۵.

۹- طبرسی، ۱۰/۶۸۰؛ زمخشری، ۴/۷۱۶.

۱۰- ابن اثیر، ۱/۱۲۶؛ عتر، ۸.

۱۱- ابن عبداللّطیف، ۱۱.

۱۲- عتر، ۵.

این علم در آثار دانشمندان حدیث معمولا با عنوان: «معرفه صفه من تقبّل روایته و من تردّ روایته»(۱) و یا «فیمن تقبّل روایته و من تردّ» و عباراتی نظیر آن(۲) قابل ملاحظه

است و در دوران معاصر با عنوان «جرح و تعدیل» آثار مستقلی را به خود اختصاص داده است.(۳) حاکم دانش جرح و تعدیل را دو علم مستقل دانسته و در کتاب

«المدخل الی معرفه الصحیح» به تفصیل درباره ی هر کدام سخن رانده است.(۴) امّا

پاره ای از محقّقان دانش جرح و تعدیل را علمی مستقل و هم شأن علل الحدیث دانسته اند و معتقدند که در هر کدام از این دو علم تألیفات خاصی وجود دارد.(۵)

برخی دیگر دانش جرح و تعدیل را یکی از علوم نقد سنّت نبوی دانسته اند که قواعد و ضوابط ویژه ی خود را دارد.(۶) صاحب «کشف الظنون» این علم را از

فروعات علم رجال دانسته که در آن با الفاظی خاص در باره ی جرح و تعدیل راویان بحث می شود و مراتب الفاظ نیز مدّنظر قرار می گیرد.(۷) نزدیک به تعریف اخیر،

مبارکفوری جرح و تعدیل را علمی می داند که با الفاظ مخصوص و اصطلاحات منضبط در احوال راویان ــ از جهت جرح و تعدیل ــ بحث می کند(۸) و جامع این

تعاریف آن که: علم جرح و تعدیل علمی است که در آن از قواعد معتمدی که در تعیین مرتبه ی راویان حدیث ــ از جهت جرح و تعدیل ــ وجود دارد، با استفاده از الفاظ و عباراتی که ویژه ی جرح و تعدیل است، بحث می شود.(۹)

۱۴ــ ۳ــ ضرورت، جواز و پیشینه ی جرح و تعدیل

از آن جاکه شناخت معانی کتاب خدا و سنن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (غالبآ) از مجرای نقل و روایت صورت می پذیرد، تمیز ناقلان عادل، موثّق و ضابط از راویان دروغ پرداز، غافل و فراموشکار امری واجب خواهد بود.(۱۰) برخی از آیات قرآن از

۱- ابن صلاح/۲۱۲؛ ابن ملقن ۱/۲۴۴؛ عتر؛ سیوطی ۱/۲۵۳.

۲- شهید ثانی،۶۲؛ مامقانی،۷۷؛ مرعی،۸۳.

۳- همین مدخل، منابع.

۴- نیشابوری، (حاکم) معرفه علوم الحدیث، ۵۲.

۵- بشیر نصر، ۲۳۵.

۶- الداحم، ۳۰.

۷- حاجی خلیفه، ۱/۵۸۲.

۸- مبارکفوری، .

۹- ابولاوی، ۷۲.

۱۰- رازی، ۱/۵ با اندکی تلخیص.

جمله ی آیه ی نبأ: (یا أیّها الّذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا...)(۱) یا روایت نبوی

مانند: «من کذب علیّ متعمّداً فلیتّبوأ مقعده من النّار.»(۲) بر چنین ضرورتی تأکید کرده و

الهام بخش ظهور دانش جرح و تعدیل در بین مسلمانان بوده است.(۳)

نقد و تکذیب های برخی از صحابه نسبت به یکدیگر رواج جرح در دوره ی صحابه را نشان می دهد.(۴) علی علیه السلام ، عمر، ابوبکر، عباده بن صامت، عایشه،

عبدالله بن عبّاس، زیدبن ثابت، انس بن مالک، سعیدبن مسیّب و محمّدبن سیرین از معروفترین جارحان در طبقه ی صحابه و تابعین بوده اند.(۵)

یکی از ملاک های جرح راوی در دوران صحابه و تابعان _ که ابن سیرین از آن خبر داده است _ میزان وابستگی راوی به سنّت نبوی یا گرایش او به بدعتگزاران بود.(۶) از عبدالله بن مبارک نقل شده که او «اسناد» را از لوازم دین می دانست که در

صورت فقدان آن هر کس هرچه خواهد نقل می کند.(۷) مالک بن انس نیز شخصاً از

هفتاد تن از راویان _ که بعضاً به امانت موصوف بودند_ نقل حدیث نمی کرد، زیرا شأن آنها را مناسب با نقل حدیث نمی دانست.(۸) امّا از مهم ترین کسانی که در

خصوص جرح و تعدیل راویان سخن گفته و ذَم و ستایش های زیادی به یادگار گذاشته اند، می توان امامان شیعه به ویژه صادقین علیهما السلام را یاد نمود. شمار فراوانی از این جرح و تعدیل های امامان علیهم السلام در «اختیار معرفه الرجال» گردآوری شده است. به عنوان نمونه در روایات رجالی صادقین علیهما السلام اشخاصی چون: زراره، محمّدبنمسلم، ابوبصیر، بریدبن معاویه، فضیل بن یسار، حمران بن اعین و... مورد توثیق و تمجید قرار گرفته اند.(۹) و اشخاصی چون: مغیره بن سعید، ابوالخطاب، یزید صائغ، بنان

بیان، صائدنهدی، حارث شامی و... مورد جرح و طعن واقع شده اند.(۱۰)

در روایات رجالی امامان شیعه:گاه به جای جرح راویان، جریاناتی مورد نقد و تکذیب واقع شده اند که از جمله

۱- الحجرات، ۶.

۲- نیشابوری، ۱/۷۰.

۳- عتر، ۸_ ۱۰؛ ابوشهبه، ۳۸۵؛ الاعظمی، ۱۱۴.

۴- ابن ابی الحدید، ۴/۶۷ و ۶۸؛ عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۵۴.

۵- ابن ابی الحدید،۴/۶۸؛جبوری،۹۷الی ۱۰۰؛الحاج حسن،۱/۴۳۰؛حاکم نیشابوری،۵۲؛بشیرنصر،۲۳۵.

۶- مسلم، ۱/۱۵.

۷- همانجا.

۸- خطیب بغدادی، ۱۹۱؛ ابوریه، ۲۹۵.

۹- طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.

۱۰- طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.

می توان به جریانات انحرافی غلات، زیدیه، واقفه، مرجئه و خوارج اشاره کرد.(۱)

آن چه از سیره امامان علیهم السلام در زمینه ی جرح و تعدیل راویان به دست می آید آن که این کار از نظر شرعی منعی ندارد. زیرا هدف آن پاسداری از حدیث و سنّت و احیاناً مبارزه با بدعتگری و خودسری های دینی است. نیز صیانت حدیث و انتقال درست آن به طالبان حدیث نوعی تکلیف دینی است که قبل از هر کسی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر آن تأکید کرده است.(۲) دانشمندان اهل سنّت نیز جرح راوی را از

مصادیق غیبت جایز دانسته و در مباحث جرح و تعدیل به تفصیل از لزوم آن سخن گفته اند.(۳)

ابن حجر نه تنها جرح راوی را مذموم نمی شمارد، بلکه آن را به شکل کفایی واجب اعلام می کند.(۴) با چنین ضرورتی نسبت به افشای راویان دروغگو و یا

سهل انگار، علم جرح و تعدیل به عنوان یکی از علوم حدیث(۵) و به طور خاص یکی

از فروعات علم رجال(۶) به عنوان میزانی در شناخت رجال احادیث(۷) در بین

مسلمانان پا به عرصه ی وجود گذاشت و برخی معتقدند که این از اختصاصات علوم اسلامی است و در دیگر ملل نظیر ندارد.(۸)

۱۴_۴_اصول کلّی جرح تعدیل

اشاره

ابن صلاح تصریح کرده است که: «پیشوایان حدیث و فقه بر این موضوع اتّفاق نظر دارند که لازم است راوی حدیث _ برای آن که به حدیث او استناد شود_ از دو ویژگی عدالت و ضبط برخوردار باشد. عادل به این معنی که او مسلمان، بالغ، عاقل، و از موجبات فسق و امور خلاف مروت برکنار باشد و ضابط به این معنی که به دور از غفلت باشد یعنی: اگر از حافظه به نقل حدیث می پردازد، او (واقعاً) حافظ باشد و اگر از روی نوشته حدیث خود را نقل می کند، در نگهداری آن کوشا باشد و نیز در صورتی که حدیث را با نقل به معنی، القا می کند وی آگاه به معانی محال از روایات باشد.»(۹) لذا اصول کلّی جرح و تعدیل راویان، اظهار عقیده در باره ی دو

۱- طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۵۲۶، ۵۲۸؛ کلینی، ۲/۴۰۹ و ۴۱۰؛ ۳/۵۴۵.

۲- کلینی، ۱/۴۰۳؛ ترمذی، ۵/۳۴؛ ابن ماجه، ۱/۸۴.

۳- ابن اثیر، ۱/۱۳۰؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۱/۳؛ الکنوی الهندی، ۵۳؛ ۳/۲۱۳؛ اعظمی، دراسات فیالجرح و التعدیل، ۴۶ و ۴۷؛ مقبول الاهدل، ۱۹۰؛ ابولاوی، ۷۵؛ عتر، ۱۲_ ۱۴.

۴- ابن حجر، لسان المیزان، ۱/۴.

۵- ابن صلاح، ۲۱۲ ؛ جزائری، ۱۷۶؛ الصباغ، ۱۵۲؛ صالح، ۱۰۷.

۶- عبدالعال، ۲۲۶؛ حاجی خلیفه، ۱/۵۸۲؛ بشیر نصر، ۲۳۹.

۷- عبدالعال/۲۲۷.

۸- عبدالعال، ۲۲۷؛ مقبولی الاهدل، ۱۹۲؛ السلفی، ۱۴۷؛ عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، ۲۶۴.

۹- همو، ۲۱۳؛ سیوطی، ۱/۲۵۲؛ عراقی، ۱/ ۲۹۳؛ ابولاوی، ۱۰۲؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث،۱۱۹؛ صبحی صالح، ۱۲۶ الی ۱۲۹؛ شهید ثانی، ۱۱۰ و ۱۱۱.

ویژگی عـدالت و ضـبط راوی است و در تمـام آثـاری که در موضوع جرح و تعـدیل تألیف شـده، مباحث عـدالت و ضـبط به صورت مجمل یا مفصّل مورد بحث قرار گرفته است.(۱)

نکته ی مهم در سخن ابن صلاح آن که یکی از لوازم عدالت راوی، مسلمانی اوست. به عبارت دیگر شروط الزامی یک راوی جهت نقل روایت عبارت از: اسلام، عقل، عدالت و ضبط است.(۲) امّا به این جهت در شرایط راوی بر عدالت و

ضبط تکیه شده است که در واقع این دو ویژگی فرع بر اسلام و عقل قرار گرفته اند و لذا کمتر در مورد آنها بحث شده است.

امّا شرط مذهب خاص برای یک راوی چه رابطه ای با جرح یا تعدیل او دارد؟ از نظر درایه نگاران شیعه، مذهب صحیح راوی از لوازم حدیث صحیح است.(۳) امّا مذهب انحرافی مانع قبول حدیث راوی نیست، بلکه در صورتی که

انحراف مـذهبی با وثاقت راوی جمع شود، حـدیث او به عنوان «حدیث موّثق» مورد پذیرش قرار می گیرد.(۴) و خود یکی از اقسام اصلی حدیث در شیعه است.(۵) لذا

در سند روایات شیعه شماری از راویان سنّی، زیدی، واقفی و فطحی مذهب قرار دارند که به دلیل توثیق از سوی علمای رجال حدیثشان پذیرفته شده است. نجاشی درباره ی حُمَیْدبن زیاد کوفی نوشته است: «... کان ثقةً واقفاً...»(۶) و در خصوص

علیّبن حسن بن علیّبن فضّال یادآور شده: «... کان فقیه اصحابنا بالکوفه وجههم و ثقتهم و... کان فطحیاً...»(۷)

امّا درایه نگـاران اهـل سـنّت نیز در کتـاب هـای خود بحث انحراف مـذهبی را بـا عنوان «بـدعتگزاری» طرح کرده و معتقـدند روایات بـدعتگزار پـذیرفتی است به شـرط آن که بـدعتگزار دروغ گویی را جایز ندانـد و در جهت نصرت مذهب انحرافی به جعل حدیث مبادرت نکند و نیز در اعتقاد خود غلو نکند و مردم را به آن فرا نخواند.(۸)

۱- از جمله نک: حاکم نیشابوری، ۵۳؛ خطیب بغدادی، ۱۰۰ و ۱۹۰؛ ابن صلاح، ۲۱۳ و ۲۱۷؛ سیوطی، ۱/ ۲۵۵ و ۲۵۷ ؛ شهید ثانی، ۱۱۱ ؛ مامقـانی، ۲/۳۲ و ۴۳؛ الداحم، ۳۰؛ السلفی، ۱۶۵ و ۲۱۲؛ الجدیع،۳۵۷۱؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعـدیل، ۱۸۵؛ صبحی صالح، ۱۲۶_ ۱۳۰؛ مرعی، ۸۸ و ۹۰.

۲- صالح، ۱۲۶؛ مامقانی، ۲/۱۳ با عنوان: الشروط المعتبره فی الراوی.

۳- شهیدثانی، ۶۶؛ مامقانی، ۲/ ۲۶ از قول عدّه ای از بزرگان مذهب، فضلی، ۱۰۷.

۴- شهید ثانی، ۷۰؛ مامقانی، ۲/۲۷؛ مرعی، ۴۰؛ فضلی، ۱۰۸.

۵- همانجاها.

۶- همو، به رقم ۳۳۹.

۷- همو، به رقم ۶۷۶ و نیز طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۶۳۹ و ۱۰۱۴.

۸- ابن صلاح، ۲۳۰ و ۲۳۱ به عنوان نظر کثیر یا اکثر دانشمندان ؛ العمری، ۲۵۴.

نکته ی دیگر آن که علمای اهل سنّت در بررسی انحرافات فکری، قائل به دو گونه بدعت شده اند: بدعتی که موجب تکفیر راوی است و بدعتی که به تکفیر راوی نمی انجامد امّا موجب تفسیق اوست.(۱) به عقیده ی آنان روایت راویان دسته ی اوّل

پذیرفتنی نیست.(۲) لذا باید در تکفیر راوی جانب احتیاط رعایت گردد.(۳) ابن حجر

عسقلانی با دوراندیشی می نویسد: «حق آن است که روایت کسی که به دلیل بدعت گزاری تکفیر شده نیز نباید رد شود، زیرا هر طایفه از مسلمانان ادّعا می کند که طوائف مخالف او بدعتگزار بوده و در این خصوص مبالغه می کند تا حدّی که آنها را تکفیر کند و در صورتی که این تکفیرها مطلقاً پذیرفته شود، نتیجه ی آن، تکفیر همه ی فرق اسلامی خواهد شد.»(۴)

با چنین دیدگاهی که موضع جمهور اهل سنّت است.(۵) اعتقاد

مطلقاً جرح به شمار نمی رود.(۶) به ویژه اگر در نظر گیریم بسیاری از محدّثان و راویان

بزرگ متّهم به تشیّع شده اند.(۷) امّا نکته ای که شیعه و سنّی بر آن اتّفاق نظر دارند آن

که اگر راوی بدعتگزار در شمار داعیان به بدعت و عقیده ی انحرافی باشد، حدیث او مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت.(۸) لذا از نظر رجالیون شیعه طایفه ی غلات و

سران دیگر مذاهب انحرافی از جمله: واقفه و فطحیه که در تبلیغ عقاید انحرافی خود مصرّ بوده اند به کلّی مورد جرح و تضعیف قرار گرفته اند و به حدیث آنها اعتمادی نیست. ضمن آن که در توصیف راویان به غالی نیز جانب احتیاط لازم است.(۹)

۱۴_۴_۱_ عدالت راوی و امور مخل به آن

عدّه ای از محدّثان بر این عقیده اند که عدالت عبارت از ملکه ی روحی راسخی است که ملازمه ی با تقوی دارد و صاحب آن از ارتکاب گناهان کبیره، اصرار بر گناهان صغیره و انجام امور خلاف مروّت بر کنار می شود.(۱۰)

۱- ابن حجر، نخبه الکفر، ۱۱۰؛ عتر، ۱۱۰؛ کیرانوی، ۱۰۵؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۲- ابن حجر، نخبه الفکر، ۱۳۶؛ ابوشهبه، ۳۹۴ ؛ ابن ملقن، ۱/۲۶۵؛ قاسمی، ۱۹۴؛ کیرانوی، ۱۰۵.

۳- عتر، ۱۱۰.

۴- نقل از هروی قاری، ۵۲۳؛ اندجانی، ۱۴۷؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۵- العمری، ۲۵۴.

۶- ایّوب، ۲۸۶.

۷- الاعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۲۴.

۸- ابن حجر، نخبه الفکر، ۱۳۹؛ عتر، ۱۱۱؛ کیرانوی، ۱۰۶.

۹- تفصیل را نـک: نجاشـی مواضـع متعـدّد از جمله رقم هـای ۷۳، ۵۶۶، ۶۵۶، ۸۹۱، ۸۹۴، ۸۹۹؛ مامقانی،۲/۳۹۶ الی ۳۹۸؛ بهبودی،۶۷_ ۷۰.

۱۰- خطیب بغـدادی، ۱۰۲؛ ابـن حجر، ۳۱؛ مامقـانی، ۲/۳۲؛ صالـح، ۱۳۰ و نزدیـک به همین معنـا حاکمنیشـابوری، ۵۳ ؛ ابن صلاح، ۲۱۲.

این مفهوم از عدالت

همان چیزی است که در مورد شاهد مدنظر قرار می گیرد و انجام گناهان علنی در هم شکننده ی آن است.(۱) نیز احراز آن از طریق استفاضه یا شهادت دو عادل خواهد

بود.(۲)

امّا به عقیده ی عدّه ی دیگری از محدّثان عدالت راوی با عدالت شاهد تفاوت هایی دارد که به تفصیل از آن سخن گفته اند.(۳) به عقیده ی شیخ طوسی

عدالت معتبر در مرحله ی روایت عبارت از راست گویی راوی است حتّی اگر گناه علنی از وی سر زند.(۴) در این معنا از عدالت دروغ گویی راوی مهم ترین سبب جرح

است چنان که برخی تصریح کرده اند: «الکذب اقوی اسباب الجرح و ابینها»(۵) ضمناً

احراز چنین عدالتی برای راوی با شهادت یک نفر حاصل شدنی است.(۶)

امّا عوامل مخل به عدالت راوی _ که در مقام جرح و تعدیل _ به آن تصریح می شود به شکل تفصیلی بر دو نوع است: نخست عواملی که با شخصیّت راوی ارتباط دارد که از جمله ی آن مبهم بودن راوی، مجهول العین بودن راوی و مجهول الحال بودن راوی است و دیگر عواملی است که با ویژگی های اخلاقی و اعتقادی راوی مرتبط است که از آن جمله می توان به کافربودن راوی، عدم بلوغ وی و اموری چون: جنون، بدعتگزاری، دروغ گویی، اتّهام به دروغ و ظهور فسق و رفتار خلاف مروّت اشاره کرد.(۷) ضمناً اصطلاحات «موضوع»، «متروک»، «منکر»، «مطروح»،

«مضعف»، «مجهول»، از اقسام حدیث ضعیف است که دلیل ضعیف آن فقدان عدالت راوی است.(۸) حدیث «مدلّس» نیز به دلیل تدلیس راوی آن در شمار همین

قسم از احادیث ضعیف است.(۹)

۱۴_۴_۲_ ضبط راوی و امور مخل به آن

ص:۲۲۳

۱- حاکم نیشابوری، ۵۳؛ عتر، ۵۵ از قول ابوبکر باقلانی.

۲- ابولاوی، ۱۰۸.

۳- السلفی، ۱۶۵.

۴- همو، عده الاصول، ۱/۲.

۵- ایوب،۲۸۹.

۶- شهید ثانی، ۳۸ و ۱۱۴؛ السلفی، ۱۸۴؛ صبحی صالح، ۱۳۰؛ ابوشهبه، ۳۹۲.

۷- ابن عبداللطیف، ۱۳ و ۱۴؛ ابولاوی، ۱۴۰_ ۱۴۲.

۸- عمر هاشم، ۱۱۲ الی ۱۱۸.

۹- عجاج خطیب، ۳۴۲.

ضبط یک چیز نگهداری آن با دقّت و احتیاط است.(۱) مراد از ضبط نزد

محدّثان آن است که راوی شنیده های خود را به گونه ای نگهداری کند که نسبت به آن شکّی به خود راه ندهد و نیز آنها را به گونه ای بفهمد که با چیز دیگر اشتباه نکند و همین ویژگی در فاصله ی اخذ حدیث تا ادای آن برای دیگران ثابت بماند.(۲) و نیز

مراد از ضبط، حفظ و هشیاری راوی در مراحل تحمّل و ادای حدیث است به طوری که از سهو و تردید و غفلت در امان باشد.(۳) البتّه مقصود از این مطلب آن

نیست که راوی در نقل احادیث خود هرگز خطا نکند که چنین چیزی محال است بلکه مقصود آن است که خطای راوی کم باشد و او مغفّل نباشد.(۴) از این کلام به

دست می آید که ضبط نیز مانند عدالت نسبی است.(۵) و سوء حفظ مراتبی دارد، به

عبارت دیگر گاه اختلال در ضبط تأثیری بر اصالت حدیث نمی گذارد و موجب سقوط راوی و حدیث او نمی گردد.(۶)

مثلا در بین راویان شیعه ابوبصیر اسدی موصوف به تخلیط است.(۷) ضمن

آن که توثیق شده است.(۸) زیرا حدّ اختلاط یا سوء حفظ وی آن بود که در مواردی

روایات امام باقر علیه السلام را از قول امام صادق علیه السلام و یا به عکس آن نقل کند. امّا امام صادق علیه السلام به او فرمود که این موضوع اهمیّتی ندارد.(۹) و گاه فساد و اختلال ضبط در

حدّی است که به موجب آن راوی به عناوینی چون: «متروک الحدیث» یا «منکر الحدیث» یا «مخلِّط» یا «فیه تخلیط» یا «اختلط آخر عمره» یا «اختلّ فی آخر عمره» یا «فلان کثیر التخلیط» توصیف می گردد.(۱۰)

و این در زمانی است که راوی به نقل روایاتی اقدام می کند که از نظر سایر محدّثان منکر و ناشناخته است.(۱۱) یا به دلیل ابتلا به فراموشی شدید یا جنون به نقل

مطالب واهی و خرافی ــ به عنوان حدیث ــ می پردازد و یا به جهت عارضه ی کوری و نقل حدیث از حافظه،

۱- ابن منظور ۷/۳۴۶؛ فیروزآبادی ۲/۳۸۴.

۲- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ عتر، ۵۷؛ عجاج خطیب، ۲۳۲؛ صبحی صالح، ۱۲۸؛السلفی، ۲۱۲.

۳- ابولاوی، ۱/۱۱۱.

۴- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ السلفی، ۱/۳۴۸؛ ابولاوی، ۱۰۹؛ مامقانی، ۲/۴۴.

۵- اعظمی، ۱۹۲؛ العمری، ۳۲۰.

۶- الجدیع، ۱/۴۳۶.

۷- طوسی، اختیار الرجال به رقم ۲۹۶.

۸- نجاشی به رقم ۱۱۸۷.

۹- کلینی، ۱/۵۱؛ بهبودی، معرفه الحدیث، ۷۵ و نیز معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۴۱۸ و۴۱۹.

۱۰- الجدیع، ۱/۴۵۶؛ بهبودی، معرفه الحدیث، ۷۶.

۱۱- الجدیع، ۱/۴۵۶.

اسناد روایات را به هم می آمیزد.(۱)

دانشـمندان حدیث ضبط را بر دو نوع تقسیم کرده اند: ضبط در حافظه و ضبط در کتاب.(۲) مراد از ضبط حافظه ای آن است که راوی حدیث را به خاطر سپارد به

طوری که هر زمان که اراده کند ــ بدون غفلت و فراموشی ــ آن را همان گونه نقل کند.(۳)

ضمناً اگر حدیث را نقل به معنی کرده، آگاه به معانی محال (نسبت به شأن معصوم) باشد.(۴) و مراد از ضبط کتاب، مراقبت و نگهداری از کتب و اصول حدیثی در

فاصله ی ثبت حدیث در آنها و نقل از آنها برای دیگران است.(۵) به طوری که کتاب

مصون از تحریف و تنقیص بوده باشد.(۶) زیرا جاعلان حدیث و خرابکاران مذهبی از

دستکاری کتب حدیث ابا نداشته اند.(۷) امّا امور مخل به ضبط راوی متعدّد است که

از جمله می توان به فراوانی اشـتباه راوی، فراوانی مخـالفت راوی بـا محـدّثان، حفظ نامطلوب، غفلت شدیـد، غلط فاحش ــ به این معنی که خطـای راوی بر موارد صواب او فزونی یابـدــ و جهـل راوی به دلاـلت هـای الفـاظ ــ در صورت نقل به معنی ــ سهل انگاری در مقابله و تصـحیح متون حـدیثی، نقل روایات غریب (شاذ) و تلقین پـذیری راوی اشاره کرد.(۸) نکته ی آخر آن که قید ضبط با همه ی اهمیّتی که دارد

از نظر برخی از درایه نگـاران شیعه جزیی از عـدالت به شـمار می رود و شـرط مستقلی جهت حـدیث صـحیح نیست.(۹) امّا علمای حدیث اهل سنّت جدا از عدالت، ضابط

بودن راوی را به عنوان یکی از شرایط حدیث صحیح دانسته اند.(۱۰) در صورتی که

راوی از جهت ضبط اندکی و دچار اختلال گردد، حدیث او حسن بوده(۱۱) و در

صورت غیرضابط بودن حدیث او ضـعیف تلقّی خواهد شد. اصـطلاحات «منکر»، «متروک»، «معلل»، «مدرج» (مدرج الاسـناد و مدرج المتن)، «مقلوب»، «مضـطرب»، «مصـحف»، «محرف»، «شاذ» از اقسام حدیث ضـعیفی هسـتند که علّت ضعف آنها فقدان شرط ضبط اعلام شده است.(۱۲) یکی از طرق شناسایی راوی ضابط از غیر

۱- بهبودی، معرفه الحدیث، ۷۶ و نیز نک: نجاشـی به رقم های ۱۷۷، ۱۰۱۹ و ۱۲۱۰؛ ابن صلاح، ۴۹۳ باعنوان: معرفه من خلط

فی آخر عمره من الثقات.

۲- السلفی، ۲۱۳؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ شهید ثانی، ۱۱۱ و الحرش، ۷۲؛ابولاوی، ۱/۱۱۱.

۳- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۱؛ شهید ثانی، ۱۱۱ ؛ ابن عبداللطیف، ۱۳.

۴- ابن صلاح، ۲۱۲؛ ابن عبداللطیف، ۱۳؛ ابن ملقن، ۱/۲۴۴.

۵- اعظمی، در اسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۱؛ ابن عبداللطیف، ۱۳؛ العمری، ۲۵۶.

۶- عجاج خطیب، ۲۳۲.

۷- طوسی، اختیار معرفه الرجال به رقم ۴۰۰۲ و نیز بهبودی، ۷۱ و ۷۲ با عنوان: الفاضحه.

۸- ابن عبداللطیف، ۱۵؛ عمری، ۳۲۰؛ ابولاوی، ۱۵۵ الی ۱۶۰؛ الجدیع، ۱/۳۵۸ و عمر هاشم، ۱۲۰.

۹- شهید ثانی، ۱۱۵.

۱۰- ابن صلاح، ۷۹؛ سیوطی، ۱/۴۳؛ صبحی صالح، ۱۴۵.

۱۱- صبحی صالح، ۱۵۷؛ ابن صلاح، ۱۰۰؛ عجاج خطیب، ۳۳۱.

۱۲- عمر هاشم، ۱۲۰.

ضابط، مقایسه روایات او با روایات موثّقانی است که به ضبط و اتقان معروف بوده اند.(۱)

۱۴_۵_اقسام و گونه های جرح و تعدیل

جرح و تعدیل گونه هایی دارد که از جمله به صورت مجمل و مبهم و یا و مفسَّر است.(۲) در نوع نخست جارح و معدِّل به صورت کلّی به جرح یا تعدیل

راوی اقدام کند. مثل آن که درباره ی راوی به اجمال بگوید: «ثقه»، «صدوق»، یا «کذّاب»، «متّهم»، و در نوع دوم _ در مقام جرح و تعدیل _ دلیل و علّت جرح یا تعدیل را به طور واضح بیان کند.(۳) مثلا نجاشی در باره ی برقی نوشته است: «... و کان ثقةً فی

نفسه، یروی، عن الضعفاء و اعتمد المراسیل.»(۴) که جرح مفصّل است. یا درباره ی

محمّدبن احمدبن داوود می نویسد: «شیخ هذه الطائفه و عالمها و شیخ القمّیین فی وقته و فقیه هم حکی ابوعبدالله الحسین بن عبیدالله انّه لم یر احدآ احفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحدیث.»(۵) که نمونه ای از تعدیل مبیَّن است.

مراجعه به کتب رجال نشان دهنده ی فزونی جرح و تعدیل مجمل نسبت به جرح و تعدیل مبیَّن است. حال اعتبار با کدام قسم است؟ این موضوع در کتاب های درایه مورد بحث های مفصّل قرار گرفته و در این خصوص تا هفت دیدگاه وجود دارد که هر دیدگاهی برای خود دلایلی دارد.(۶) در بین این دیدگاه ها، دیدگاه مشهور

دانشمندان شیعه و سنّی بر آن است که تعدیل به صورت مجمل و کلّی پذیرفتنی است امّا جرح جز با تبیین و تفسیر قابل قبول نخواهد بود.(۷)

دلیل دانشمندان درایه از جمله خطیب بغدادی، ابن صلاح و تابعان آنها و نیز بزرگانی از علمای حدیث شیعه آن است که: اسباب تعدیل راوی متعدّد است که ذکر همه ی آنها دشوار است. لذا پذیرش تعدیل به صورت مبهم و مجمل مانعی ندارد. امّا جرح راوی جز با دلیل _ و بیان سبب جرح _ پذیرفتنی نیست زیرا اوّلا جرح با امر واحدی قابل تحقّق است که ذکر و حفظ آن دشوار نیست، ثانیآ: دانشمندان در این که چه خصوصیّتی موجب جرح راوی است با هم اختلاف نظر دارند. ممکن است چیزی از ناحیه ی یک نفر جرح تلقّی شود، امّا در

۱- ابن صلاح، ۲۱۷؛ سیوطی، ۱/۲۵۷.

۲- النجّار، ۷۵؛ ابن عبداللطیف، ۳۸ الی ۴۰؛ عراقی، ۱/۳۰۰؛ معبد عبدالکریم، ۷۹؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛مامقانی، ۲/۸۴ و... .

۳- النجّار، ۷۵؛ عتر، ۷۹ و ۸۰.

۴- همو به رقم ۱۸۲.

۵- همانجا به رقم ۱۰۴۵.

۶- نک. مامقانی ۲/۸۳ الی ۹۶؛ ابن عبداللطیف، ۳۸_ ۴۰؛ عتر، ۸۰_ ۹۰ ؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۲۱۰_ ۲۰۳۴؛ سیوطی، ۱/۲۶۰.

۷- مامقانی، ۲/۸۴ از قول شیخ طوسی در خلاف وعده دیگری از علما از جمله شافعی، ابن صلاح، ۲۱۷؛عراقی، ۱/۳۰۰؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵ و...

حقیقت جرح نباشد، لذا باید سبب جرح بیان گردد تا ملاحظه شود که آیا جرح واقع شده است یا نه.(۱)

در مقابل دیدگاهی که به عنوان نظر مشهور علما گذشت، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بین برخی از دانشمندان دائر است و آن این که پذیرش جرح مجمل نیز مشروط به آن که جارح در کار خود عالم و بصیر باشد، مانعی ندارد. این عقیده متعلّق به ابوبکر باقلانی است و بر این فرض مبتنی است که اگر کسی عالم به اسباب نباشد، جرح و تعدیلی از او پذیرفته نخواهد شد. لذا حکم علمای رجال ــ در جرح یا تعدیل راویان ــ فرع بر علم آنان به سبب های جرح و تعدیل است.(۲) به عقیده ی

سیوطی این دیدگاه نظر مختار باقلانی، غزالی، رازی، خطیب بغدادی بوده و ابوالفضل عراقی و بلقینی بر آن صحّه گذاشته اند.(۳)

۱۴ـ ۶ـ مصطلحات جرح و تعدیل

جرح و تعدیل با به کارگیری الفاظ و عباراتی خاص از سوی علمای رجال ــ در خصوص راویان ــ صورت می پذیرد. این الفاظ و عبارات به عنوان مصطلحات جرح و تعدیل شناخته شده اند. مصطلحات جرح و تعدیل در ابتدا یعنی دوره ی صحابه و تابعین انگشت شمار بود. امّا با گذشت زمان از جهت تعداد و مفاهیم هر اصطلاح، توسعه یافت.(۴) به طوری که در حال حاضر کتب مستقلی در این زمینه تألیف شده(۵) و

یا در آثار مربوط به جرح و تعدیل بخشی به آن اختصاص داده شده است.(۶) با نظر

در آثار یادشده می توان دریافت که مصطلحات جرح و تعدیل از دو نوع: «الفاظ» و «عبارات» تشکیل شده است. الفاظ جرح و تعدیل، الفاظی است که به تنهایی مانند: «ثقه»، «صدوق»، «وجه» یا «کذّاب»، «مجهول»، «واهٍ» یا به صورت ترکیب مانند: «صالح الحدیث»، «سئی الحفظ»، «منکر الحدیث»، «مسکون الی روایته» و... به کار رفته است.(۷) امّا عبارات جرح و تعدیل جملاتی است که در خصوص جرح یا

۱- ابن صلاح، ۲۱۷ ؛ خطیب بغدادی، ۱۰۸ و ۱۰۹؛ اللکنوی الهندی، ۷۹؛ الاعظمی دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۴؛ عراقی، ۱/۳۰۰۴؛ الجدیع، ۱/۲۹۷؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛ مامقانی، ۲/۹۲؛تهانوی، ۱۶۷؛ الاهدل، ۱۹۹.

۲- عتر، ۹۲؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث، ۱۲۴؛ همو، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۶ و ۵۷.

۳- همو، ۲/۲۶۱.

۴- جبوری، ۱۲۹ و ۱۳۰ با اندکی تلخیص.

۵- از جمله نـک: به معبـد عبـدالکریم: الفـاظ و عبارات الجرح و التعـدیل بین الافراد و الترکیب و التکریر ودلاله کل منها علی حال الراوی و المروی.

۶- از جمله نـک: به شـهید ثانی، ۱۲۰؛ الفاظ التعـدیل، ۱۲۳؛ الفـاظ الجرح، مامقانی، ۲/۱۴۰ الفاظ المدح۲/۲۹۳ الفاظ الذم و القدح، بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۷؛ الفاظ الجرح، فضلی، ۱۱۴_ ۱۱۷؛ مرعی، ۹۵ و۱۰۷؛ ابن صلاح، ۲۴۲، ۲۴۴؛ عتر، ۱۴۴ الی ۱۵۲؛ فی الفاظ الجرح و التعـدیل، اعظمی، دراسات فی الجرحو التعـدیل، ۲۴۷؛ الفاظ الجرح و التعـدیل، کیرانوی، ۱۱۰؛ الفاظ الجرح و التعدیل و... الحاج حسن، ۴۳۴؛الفاظ الجرح و التعدیل و... سبحانی، ۱۳۵_ ۱۵۰.

۷- معبد، عبدالکریم، ۷.

تعدیل یک راوی در کتب رجال و یا جرح و تعدیل قابل ملاحظه است مانند: «یکتب حدیثه»، «یحتجّ بحدیثه»، «یضع الحدیث»، «لابأس به» و از این قبیل.(۱)

استعمال «الفاظ» جرح و تعدیل به نسبت «عبارات» فزونتر است.(۲) مصطلحات

جرح و تعدیل قابل طبقه بندی است و بر مبنای آنها انواع کلّی حدیث شناخته می شود از جمله مصطلحات مربوط به تعدیل و توثیق راوی(۳) _ که در نتیجه حدیث

راوی «صحیح» تلقّی می شود_، مصطلحات مربوط به تحسین راوی(۴) _ که در نتیجه

حدیث راوی حدیث «حسن» خواهد بود_ و دیگر مصطلحات مربوط به تضعیف راوی(۵) که نتیجه ی آن ضعیف تلقّی شدن حدیث است. هر یک از «الفاظ» یا

«عبارات» جرح و تعدیل دارای معنای ویژه ای است که با استفاده از آن وضعیّت راوی و درجه ی حدیث او از حیث مراتب صحت یا ضعف شناخته می گردد و معمولا در کتب رجال و جرح و تعدیل به آن پرداخته می شود.(۶)

۱۴_۷_ مراتب جرح و تعدیل

اشاره

جرح و تعدیل راویان مراتبی دارد که علمای فن _ هرچند با اختلافاتی در شمار این مراتب _ به آن پرداخته اند. ابن ابی حاتم رازی و به تبع او ابن صلاح، نووی، سیوطی برای هر یک از جرح و تعدیل به چهارمرتبه ی قائل شده اند.(۷) ذهبی و

عراقی جرح و تعدیل را دارای پنج مرتبه دانسته اند.(۸) لکنوی توثیق و تعدیل را در

چهار و جرح راوی را در پنج مرتبه تصریح کرده است.(۹) امّا ابن حجر عسقلانی

مراتب جرح و تعدیل را به شش مرتبه افزایش داده داد.(۱۰) و به دنبال او اکثر قاطع

۱- همانجا، ۲/۳۵۰.

۲- همانجا، ۱۱.

۳- فضلی، ۱۱۵_ ۱۱۹.

۴- همانجا، ۱۱۹ و ۱۲۰.

۵- همانجا، ۱۲۰_ ۱۲۳ و نیز بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۷؛ الفاظ الجرح، مامقانی، ۲/۲۹۳ ؛ الفاظ الذم والقدح.

۶- از جمله نک: به رازی، ۱/۶؛ طبقات الرواه، خطیب بغدادی، ۱۷۱ _:۲۲۷ مواضع مختلف، معبدعبدالکریم، کتاب الفاظ و عبارات الجرح و التعدیل، مامقانی، ۲/۱۴۰_ ۴۱۶؛ کیرانوی، ۱۱۰_ ۱۲۹؛ ربّانی،۲۴۸_ ۲۷۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۳۹_ ۲۹۴؛ کشف الاصطلاحات، الاشقر، ۳۹_ ۱۷۰؛ابولاوی، ۲۳۸_ ۲۵۳؛ فقه عبارات و الفاظ توثیق و ۲۵۴_:۲۷۰ فقه عبارات و الفاظ جرح.

۷- ابن ابی حاتم، ۱/۱۰؛ ابن صلاح، ۲۴۲ و ۲۴۵ و ۲۴۶؛ نووی، سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۹۱_ ۲۹۷ ونیز نک: اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۴۸_ ۲۵۲؛ ابوشهبه، ۴۰۷؛ ابولاوی، ۲۲۵.

۸- عراقی، ۲/۱۳؛ عتر، اصول الجرح و التعدیل، ۱۴۶ و ۱۴۷؛ اندجانی، ۱۵۰؛ اعظمی، معجم مصطلحاتالحدیث، ۱۳۶.

۹- نقل از جبوری، ۱۳۴_ ۱۳۸؛ بشیر نصر، ۲۴۵_ .

۱۰- همو، تقریب التهذیب ۱/۴ و ۵ و نیز نک. صالح، ۱۳۹، الاشقر،:۲۵ مراتب الرواه عند ابن حجر فیالتقریب.

دانشمندان علم حدیث این تقسیم بندی را پذیرفته و عیناً یا با اندکی تغییر در ضمن مباحث جرح و تعدیل نقل کرده و بعضاً آن را نظر مختار و برگزیده اعلام کرده اند.(۱)

نظر به آن که این مراتب دربردارنده ی نظرات ابن ابی حاتم، ابن صلاح، سیوطی و تابعان آنها نیز می باشد به اختصار ذکر می شود:

۱۴_۷_۱_ مراتب تعدیل بر حسب طبقه بندی راویان

۱۴_۷_۱_۱_ راویان حدیث در طبقه ی صحابه یا راویانی که با صیغه ی افعل التفصیل مانند: «اوثق الناس»، «اضبط النّاس»، «لا احد اثبت منه»، توثیق شده اند. در راویان شیعه اصحاب اجماع معادل طبقه صحابه قرار می گیرند و احادیثشان صحیح و معتبر است.(۲)

۱۴_۷_۱_۲_ راویانی که به طور مؤکّد مورد توثیق قرار گرفته اند با تعابیری چون: «ثقه ثقه» یا «ثقه حافظ» یا «ثقه ثبت» و...

۱۴_۷_۱_۳_ راویانی که توثیق معمولی شده اند با تعابیری نظیر: «ثقه»، «متقن»، «ثبت»، «عدل» و...

۱۴_۷_۱_۴_ راویانی که درجه ی آنها از راویان دسته ی سوم قدری پایین تر است، به عبارت دیگر علی رغم توثیق به ضبط و اتقان آنها تصریح نشده است. بلکه درباره ی آنها گفته شده است: «صدوق»، «مأمون»، «لابأس به»، «محله الصدق» و...

۱۴_۷_۱_۵_ راویانی که از راویان دسته ی چهارم اندکی پایین ترند و به عبارت دیگر تعابیر به کار رفته درباره ی آنان دلالت خاصّی بر توثیق یا جرح آنان ندارد. مانند: «فلان شیخ» یا «روی عنه النّاس» یا «حسن الحدیث» یا «صدوق یهم» یا «تغیّر آخر عمره» به عقیده درایه نگاران راویانی که به نوعی از بدعتگزاری متّهم شده اند، غالباً در این دسته قرار می گیرند.

۱۴_۷_۱_۶_ راویانی که حدیث اندکی از آنان نقل شده و لذا وضع آنها از جهت وثاقت یا ضبط مشخّص نمی شود. یا جرح اندکی متوجّه آنها شده است. البتّه جرح شدید که موجب ترک حدیث آنها شود نیز برایشان ثابت نیست و معمولاً در باره ی این دسته آمده است: «لیّن الحدیث»، «مقبول حیث یتابع»، «صالح الحدیث»، «یکتب حدیثه»(۳) امّا درباره ی حکم اعتبار مراتب یادشده، اکثر علمای حدیث،

روایات ۴ گروه نخست را «صحیح» و قابل احتجاج دانسته اند. روایات دسته ی پنجم _ به دلیل ابهام در ضابط بودن آنان _ پس از تأمّل و بررسی پذیرفتنی است، امّا روایات دسته ی ششم به جهت وضوح در غیر ضابط بودن راویان تنها به عنوان شاهد قابل استناد خواهد بود.(۴)

۱- عتر، ۱۴۸.

۲- نوری، ۳/۷۶۲.

۳- تفصیل را نک به: ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱/۴ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، ۲۷۵ و ۲۷۶، صالح، ۱۳۹؛ الاشقر، ۲۵؛ قطّان، ۶۲؛ کیرانوی، ۱۱۰ الی ۱۱۶؛ ابوشهبه، ۴۰۸ الی ۴۱۰؛ عتر، ۱۴۸ و ۱۴۹.

۴- عتر، ۱۴۹ ؛ احمد محمّد شاکر، ۱۰۱؛ الاشقر، ۲۶؛ قطّان، ۲۶ با اندکی تفاوت؛ کیرانوی، ۱۱۴_ ۱۱۶.

۱۴_ ۷_ ۲_ مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات

۱۴_ ۷_ ۲_ ۱_ راویانی که توثیقی درباره ی آنها نرسیده و به عکس مورد جرح خفیف واقع شده اند و به نوعی «مستور» یا «مجهول الحال» می باشند و از آنان با اوصافی چون: «ليّن الحديث»، «فيه مقال»، «يعرف و ينكر»، «ليس بذاك» «ليس بحجّه»، «فيه ضعف»، «غيره أوثق منه» و نظائر آن یاد می شود.

۱۴_ ۷_ ۲_ ۲_ راویانی که مورد جرح قرار گرفته و تضعیف شده اند، گرچه جرح به شکل مبهم و اشاره صورت پذیرد. از این راویان با تعابیری چون: «ضعيف»، «لايحتج به»، «حديثه منكر»، «مضطرب الحديث»، «له مناكير»، «منكر الحديث» و نظائر آن یاد می شود.

۱۴_ ۷_ ۲_ ۳_ راویانی که مورد تضعیف شدید قرار گرفته اند و یا جز یک تن از آنان نقل نکرده و توثیق هم نشده اند_ که در این صورت مجهول الهویه خواهند شد_ درباره ی این قسم از راویان تعابیری چون: «ضعيف جدآ»، «لايكتب حديثه»، «لاتحل الروايه عنه»، «ليس بشي»، «مجهول» و نظائر آن به کار رفته است.

۱۴_ ۷_ ۲_ ۴_ راویانی که به دروغ گویی و جعل حدیث متّهم شده اند، یا به سبب دیگری مورد جرح و قدح قرار گرفته اند که درباره ی آنها تعابیری چون: «متّهم بالكذب»، «متّهم بالوضع»، «يسرق الحديث»، «ساقط»، «متروك»، «ليس بثقه»، «مردود الحديث»، «مطرَّح الحديث»، «رد حديثه» و نظائر آنها به کار رفته است.

۱۴_ ۷_ ۲_ ۵_ راویانی که توصیف به دروغ گویی و جعل شده اند و درباره ی آنها تعابیری چون: «كذّاب»، «وضّاع»، «دجّال»، «يكذب»، «يضع الحديث»، «متروك»، «متروك الحديث»، «لايعتبر بحديثه» و امثال آن به کار رفته است.

۱۴_ ۷_ ۲_ ۶ راویانی که درباره ی آنها تعابیری به کار رفته که مبالغه در دروغ گویی آنان باشد مانند: «فلان اكذب النّاس» یا «اليه منتهى الكذب» یا «هو ركن الكذب» یا «يكذّب دجّال» و...(۱) امّا درباره ی حکم اعتبار مراتب یادشده، احادیث

دو گروه نخست به عنوان شاهد روایات دیگر قابل ثبت و نقل است، لکن به تنهایی ارزشی جهت احتجاج ندارد.(۲) امّا احادیث چهار گروه دیگر به کلّی فاقد اعتبار بوده

و ارزشی جهت نقل و احتجاج ندارد.(۳)

۱۴_ ۸_ تعارض جرح و تعدیل

اشاره

از مسائل مهم در بحث جرح و تعدیل، تعارض جرح و تعدیل درباه ی یک راوی است. در این خصوص

۱- تفصیل را با اندکی اختلافات در برخی از مراتب نک: ابن صلاح، ۲۴۵؛ سیوطی، تدریب الراوی،۱/۲۹۴ و ۲۹۵؛ جبوری، ۱۳۲ و ۱۳۳؛ عتر، ۱۵۰ و ۱۵۱؛ کیرانوی، ۱۱۶ و ۱۱۷؛ قطّان، ۶۳؛ الاشقر، ۲۵ و۲۶ و صالح، ۱۳۹ هر دو از قول ابن حجر؛ عجاج خطیب، ۲۷۶ و ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۱ و ۴۱۲؛ بشیر نصر،۲۴۵ و ۲۴۶ از قول لکنوی.

۲- عتر، ۱۵۰ از قول سخاوی در فتح المغیث؛ قطّان، ۶۴.

۳- همانجاها، کیرانوی، ۱۱۷؛ عجاج خطیب، اصول الحدیث و...، ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۲.

حالاتی به شرح زیر قابل تصوّر است:

۱۴_ ۸_ ۱_ تعارض های قابل جمع

در مواردی تعارض جرح و تعدیل صوری و ظاهری است و آن وقتی است که یک راوی به وسیله ی یک یا دو عالم رجالی از جنبه ای مورد جرح و از جنبه ای مورد تعدیل قرار می گیرد، امّا می توان بین آنها جمع نمود زیرا هر یک از جرح و تعدیل به گوشه ای از شخصیّت راوی اشاره دارد. به عنوان مثال نجاشی درباره ی برقی نوشته است: «... و کان ثقه فی نفسه، یروی عن الضعفاء و اعتمد المراسیل»(۱) و

نظیر این مطلب را درباره ی کشی و تعداد دیگری از راویان تصریح کرده است.(۲)

نمونه ی دیگر توثیق اخلاقی یک راوی و جرح وی به دلیل انحراف اعتقادی است که قابل جمع است چنان که در باره ی حمیدبن زیاد کوفی آمده است: «... کان ثقه واقفاً»(۳) و نظیر آن را درباره ی علیّبن حسن طاطری به زبان آورده که نجاشی او را

توثیق(۴) امّا شیخ طوسی وی را تضعیف کرده است.(۵) گاه جرح و تعدیل یک راوی

درباره ی یک ویژگی شخصیّتی، امّا مربوط به دو دوره از زندگانی راوی است. در این حال نیز جرح و تعدیل قابل جمع است. نجاشی در باره ی محمّدبن عبدالله... ابوالمفضل شیبانی نوشته است: «... و کان فی اوّل امره ثبتاً ثمّ خلّط...»(۶) و نزدیک به

چنین مطلبی را شیخ طوسی درباره ی احمدبن عبیدالله... جوهری عنوان کرده است.(۷) در این حالت آن دسته از روایات راوی که متعلّق به دوران استقامت اوست

پذیرفتنی روایات دوران اختلال عقلی او قابل رد است.(۸)

۱۴_ ۸_ ۲_ تعارض های غیر قابل جمع

اگر راوی نسبت به یک خصوصیّت واحد به دو گونه متفاوت وصف شود، مثلا نسبت به کیفیّت نقل حدیث به راستگویی و دروغ گویی موصوف باشد، تعارضی حاصل می شود که قابل جمع نخواهد بود. به عنوان نمونه نجاشی محمّدبن عیسی بن عبید یقطینی را تعدیل(۹) و شیخ طوسی همین شخص را جرح(۱۰)

۱- نجاشی به رقم ۱۸۲.

۲- همانجا، به رقم های ۹۳۹، ۱۰۱۸؛ ۱۰۱۹، ۱۰۲۰.

۳- نجاشی، به رقم ۳۳۹.

۴- همانجا، به رقم ۶۶۷.

۵- شیخ طوسی، الفهرست، به رقم ۳۸۰.

۶- نجاشی، به رقم ۱۰۵۹.

۷- شیخ طوسی، الفهرست به رقم ۸۹.

۸- عتر، ۱۶۵؛ نیز صور دیگر جرح و تعدیل های قابل جمع را نک: عجاج الخطیب، اصول الحدیث، ۲۶۹.

۹- نجاشی به رقم ۸۹۶.

۱۰- شیخ طوسی، الرجال، ۴۲۲ و ۵۱۱.

کرده است. در این خصوص نیز حالاتی پیش می آید از جمله:

۱۴_ ۸_ ۲_ ۱_ تعارض جرح و تعدیل از ناحیه ی رجالی واحد به ظهور رسد، در این حالت باید بررسی کرد دلیل اختلاف جرح و تعدیل از سوی یک رجالی واحد چیست؟ در صورتی که اختلاف نظر محصول تحقیق جدید عالم رجالی باشد، ملاک امر نظر متأخّر وی خواهد بود. در غیر این صورت اگر بتوان بین دیدگاه های متفاوت او جمع به عمل آورد، این کار اولویّت دارد والّا در پذیرش دیدگاه وی توقّف صورت خواهد گرفت، تا با کمک قرائن جدید یکی از دو طرف جرح یا تعدیل فزونی یافته و قابل پذیرش شود.(۱)

۱۴_ ۸_ ۲_ ۲_ تعارض جرح و تعدیل از ناحیه ی دو یا چند عالم رجالی به ظهور رسد، این موضوع اختلافی ترین مسأله ی جرح و تعدیل است که منشأ دیدگاه های بس متفاوت در بین دانشمندان شده به طوری که مامقانی این دیدگاه ها را در ۵ نظریه طبقه بندی کرده است.(۲) که اهم آنها سه نظریه به صورت زیر است:

۱۴_ ۸_ ۲_ ۲_ ۱_ تقدیم جرح بر تعدیل به طور مطلق: این عقیده اتّفاق نظر اهل علم(۳) و جمهور دانشمندان(۴) است که اگر راوی به وسیله ی یک یا دو نفر مورد جرح

واقع شود و همین تعداد از علمای رجال(۵) یا حتّی تعداد بیشتر(۶) او را تعدیل کنند،

جرح راوی بر تعدیل او، اولی و مقدّم است. این صحیح ترین نظر نزد فقهاء و علمای اصول است.(۷) دلیل این موضوع فزونی علم جارح نسبت به معدل است، زیرا معدِّل

بر اساس ظاهر راوی حکم به عدالت او کرده، لکن جارح علاوه بر مشاهده ی ظاهر راوی از سایر خصوصیّات راوی _ که پنهان و پوشیده از دیگران است _ مطّلع بوده و به سبب آن به جرح راوی حکم کرده است.(۸) البتّه عدّه ای از علمای فن، تقدّم جرح

۱- ابن عبداللطیف، ۴۶ و نیز نک: عتر،:۱۶۸ التعارض من العالم الواحد.

۲- همو، ۲/۱۱۱ الی ۱۱۷.

۳- خطیب بغدادی، ۱۳۲.

۴- مامقانی، ۲/۱۱۲.

۵- خطیب بغدادی، ۱۳۲.

۶- عجاج خطیب، ۲۷۰.

۷- سیوطی، ۱/۲۶۲؛ عثمانی تهانوی، ۱۷۴.

۸- خطیب بغدادی، ۱۳۲؛ ابن صلاح، ۲۲۱؛ سیوطی، ۱/۲۶۲؛ ابن حجر، ۱۹۵؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۸/ ۱۰۷ الی ۱۱۰؛ شهید

ثانی، ۱۱۷؛ العاملی (عبدالصمد، ۱۸۸)؛ قاسمی، ۱۸۸؛ کیرانوی، ۸۵؛ عجاجخطیب، ۲۷۹؛ ابن عبداللطیف، ۴۴؛ ابولاوی، ۲۷۸.

بر تعدیل را مقیّد به شروطی دانسته اند.(۱) که از جمله ی آن شرط «جرح مفسَّر»

نسبت به «تعدیل مبهم» است که شرطی اساسی است و مورد تأکید کسانی است که از نظر آنان جرح جز به صورت مفسَّر پذیرفتنی نیست.(۲)

دلیل این شرط سخت گیری محدّثان در پذیرش جرح نسبت به تعدیل است، زیرا آنان تعدیل را به صورت مبهم می پذیرند امّا به عقیده ی آنان جرح جز با بیان دلیل و سبب قابل پذیرش نیست.(۳)

۱۴ـ ۸ـ ۲ـ ۲ـ ۲ـ تقدیم تعدیل بر جرح به طور مطلق: برخی معتقدند که اگر نسبت تعدیل کنندگان بر جارحین فزونی یابد، تعدیل مقدّم بر جرح خواهد بود.(۴) خصوصاً

اگر جرح به صورت غامض و تعدیل به صورت مفسَّر بوده باشد.(۵) و نیز اهل توثیق و

تعدیل، از پیشوایان معروف در فن جرح و تعدیل باشند که در این صورت نظر آنها مقدّم بر جارحان خواهد بود. زیرا اصل بر عدالت راویان بوده و جرح آنان امری عارضی است و به مجرد نظر جارح، اعتبار روایات ساقط نخواهد شد.(۶)

سبکی ضمن حذردادن در خصوص قاعده «تقدیم جرح بر تعدیل» به شکل مطلق، معتقد است نسبت به کسانی که عدالت و پیشوایی آنان در حدیث ثابت شده و توثیق کنندگان او فراوان و جارحانش اندکند و احیاناً تعصّب مذهبی یا عاملی از این قبیل، سبب جرح او شده، این جرح قابل اعتنا نخواهد بود، زیرا اگر قاعده ی تقدیم جرح بر تعدیل به نحو اطلاق صحیح باشد، هیچ یک از پیشوایان حدیث از تبعات آن در امان نخواهند بود.(۷)

نظیر این دیدگاه از برخی دیگر از بزرگان از جمله احمدبن حنبل، ابن جریر، و ابن عبدالبر نقل شده است.(۸) در مقابل علمای حدیث این موضوع را که فزونی

تعدیل کنندگان نسبت به جارحان یا مبهم بودن جرح راوی، دلیل قاطع بر تقدّم تعدیل نسبت به جرح است، رد

۱- بازمول، ۲۱۵؛ عتر، ۱۶۲ الی ۱۶۴.

۲- عتر، ۱۶۳ و نیز ر. ک: به ابن حجر، ۱۹۵؛ همو، لسان المیزان، ۱/۱۵؛ ابن صلاح، ۲۱۷ و ۲۲۱؛ سیوطی ۱/ ۲۶۲؛ کیرانوی، ۸۵؛ قاسمی، ۱۸۸؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۸/۱۰۷ و ۱۰۸۴ محقّق حلّی ۴/۷۶۸؛علّامه حلّی، ۳/۴۳۲؛ جدیع، ۱/۵۴۱؛ النجّار، ۹۴.

۳- صبحی صالح، ۱۳۶.

۴- ابن صلاح، ۲۲۱ و سیوطی، ۱/۲۶۳ به عنوان یک نظر، قاسمی، ۱۸۸.

۵- الحاج حسن، ۴۳۸.

۶- قاسمی، ۱۸۹؛ از قول شعرانی؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۰۳. نیز نک: مامقانی،۲/۱۱۳.

۷- همو، ۱۹۴؛ قاسمی، ۱۸۹؛ بشیر نصر، ۲۵۸؛ عثمانی تهانوی، ۱۷۶.

۸- ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۷/۲۷۳؛ محمّد النجار، ۹۶؛ الحاج حسن، ۴۲۹؛ بازمول، ۳۹۱.

کرده اند.(۱)

۱۴_۸_۲_۲_۳_ تساوی جرح و تعدیل و لزوم مرجِّح: در این حالت هیچ یک از دو طرف جرح یا تعدیل بر دیگری تقدّم پیدا نخواهد کرد مگر با وجود مرجِّح. عدّه ای از دانشمندان از جمله سبکی و ابن حاجب طرفدار این نظریه بوده و به عقیده ی آنان در تعارض جرح و تعدیل عمل بر ظنّ قوی تر ملاک عمل خواهد بود.(۲)

به عقیده ی شیخ مرتضی انصاری این که در بین علمای فن شهرت یافته که جرح مقدّم بر تعدیل است با این فرض است که مراد از عدالت حسن ظاهر باشد و در این صورت شناخت حسن ظاهر نیازی به علم نخواهد داشت، لذا جارح نسبت به معدِّل از فزونی علم برخوردار خواهد شد، امّا اگر مراد از عدالت ظهور ملکه (تقوی) در راوی باشد، چنین عدالتی جز با اختبار و آزمایش و تتبع شواهد به دست نیامده و همانند جرح ریشه ای جز در علم نخواهد داشت، لذا با چنین معنایی از عدالت، در تعارض جرح و تعدیل دلیلی بر تقدّم جرح نسبت به تعدیل باقی نمی ماند. به عکس چه بسا با علم به وقوع توبه _ با فرض صدور جرح _ تقدّم تعدیل بر جرح لازم شود.(۳)

به هر جهت مطابق دیدگاه سوم که عملا سیره ی علمای رجال در طول تاریخ است مرجّحات رجالی نقش تعیین کننده ای پیدا می کنند و در صورت فقدان مرجّحات یا تساوی آنها نسبت به وضعیّت راوی موضع توقّف پدید می آید.(۴) این

مرجّحات ممکن است به سنجش شخصیّت علمای رجال نسبت به هم و یا مقایسه ی مکاتب رجالی نسبت به یکدیگر و احیاناً عوامل مختلف دیگر باشد به عنوان نمونه در شیعه در تعارض آراء رجالی نجاشی و شیخ طوسی، غالباً رأی نجاشی بر شیخ طوسی تقدّم پیدا می کند.(۵) و یا در تعارض بین علمای رجال

بغدادی (کشی، نجاشی و شیخ طوسی) با علمای رجال حلّی (ابنطاووس، علّامه حلّی و ابن داوود) آراء علمای بغدادی بر علمای حلّی تقدّم پیدا می کند، زیرا آنان ناقل علمای رجال قبل از خود و به عصر راویان اوّلیه نزدیک تر بوده اند.(۶)

۱- خطیب بغدادی، ۱۳۴ و ۱۳۵؛ بازمول، ۲۱۴ الی ۲۱۶؛ عجاج خطیب، ۲۷۰؛ ابوشهبه، ۳۹۳.

۲- سبکی، ۵۷؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۰۵، لکهنوی هندی، ۱۱۷؛ عراقی، ۱/۳۱۳؛یوسف الجدیع، ۲۵۳.

۳- انصاری، ۳۱_ ۳۱ با تلخیص.

۴- عجاج خطیب، اصول الحدیث، ۲۷۰.

۵- فضلی، ۱۹۱؛ بحرالعلوم، ۴۵ و ۴۶؛ نائینی، ۱/۱۵؛ معارف، مقایسه ی دیدگاه های رجالی نجاشی وشیخ طوسی، ۴۵ و ۴۶.

۶- فضلی، ۱۹۱.

۱۴_ ۹_ شرایط جارح و معدل

علمای جرح و تعـدیل سه شَرط جهت جارح و معدِّل قائل شده اند که عبارتند از: ۱. عدالت ۲. ضبط و هشیاری ۳. آگاهی به اسباب و عوامل جرح و تعدیل.(۱) برخی شرایط دیگری اضافه کرده اند که به نظر می رسد این شرایط از لوازم

شروط عـدالت و آگـاهی به اسباب جرح و تعـدیل است. مثـل آن که جارح و معـدِّل به وجوه کلام عرب و معانی دقیق تعابیر آشـنا باشـند تا لفظی را که متضمّن معنای جرح نیست به عنوان جرح استعمال نکنند.(۲) یـا آن که از اعمال تعصّب علیه راوی برحذر

باشند.(۳) و یا جارح و معدل از عداوت شخصی با راوی برحذر بوده، جانبدارانه

جرح و تعدیل نکنند، بلکه صبور و حلیم باشند.(۴) و به صفاتی مانند تقوی، ورع و

صدق و راستی موصوف باشند.(۵) در مقابل، ویژگی های مذکَّر یا آزادبودن جارح و

معدِّل، شروط ضروری نیست.(۶) بلکه تعدیل زن و برده آشنا (به اصول جرح و

تعـدیل) پـذیرفتنی است و تنها باید از قبول تزکیه ی کودک و یا غلام ناآگاه به افعال مکلّفان خودداری ورزید.(۷) و نیز لازم است جارح و معدِّل با استناد به نظر علمای

فن سخن گفته(۸) و بدون مبنا به جرح و تعدیل کسی اقدام نکنند.(۹) و در مقام جرح و

تعـدیل جانب اعتـدال را رعایت کنند تا راوی بدون جهت _ نسـبت به وضع خود_ بالاتر یا پایین تر توصـیف نشود و نیز جرح در حد حاجت و ضـرورت صورت پذیرد و اگر درباره ی یک راوی جرح و تعدیل وارد شده به نقل هر دو مبادرت کنند، اگر ضرورتی به جرح پیدا نشود، عنوان نگردد.(۱۰) لذا به هر جرحی جز از سوی اهل آن،

آن هم با صیغه ی روشن نباید اهمیّت داد.(۱۱) بلکه جرح معتبر جرحی است که _ گرچه

از نـاحیه ی یـک جارح بیان گردد_ به صورت مفسَّر بوده و واقعاً جرح به شـمار آیـد. ضـمناً این جرح از ناحیه ی جارح ناقد دیگر با تکیه بر دلیل مردود اعلام نشود.(۱۲) زیرا

ص:۲۳۵

۱- النعمه، ۲۱۱.

۲- عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ همو، منهج النقد، ۹۴؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۳- عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ عجاج خطیب، ۲۶۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۴- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۵- عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۹۳؛ همو، اصول الجرح و التعدیل، ۷۵؛ عجاج خطیب، ۲۶۸.

۶- عتر، اصول الجرح و التعدیل، ۷۷.

۷- خطیب بغدادی، ۱۲۱ الی ۱۲۳؛ سیوطی، ۱/۲۷۲؛ ابوشهبه، ۴۰۶؛ الاهدل، ۲۰۱.

۸- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۹- ابولاوی، ۱۳۳.

۱۰- عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۹۵ و نیز نک: اللکنوی الهندی، ۵۷ و ۶۷ به نقل از سخاوی در فتحالمغیث؛ ابولاوی، ۱۳۴.

۱۱- الجدیع، ۱/۳۵۸.

۱۲- همانجا، ۱/۵۴۱ الی ۵۵۰ با تلخیص.

در کتب رجال عدّه ای به سبب اختلاف عقیده یا امور دیگر به طعن برخی از راویان اقدام کرده اند که این طعن و جرح ها وارد نمی باشد و از آن شدیدتر باید به جرح راویانی اشاره کرد که آن راویان از جارح موثّق تر، دارای قدر و منزلت بیشتر و آگاه تر به حدیث بوده اند و قطعاً چنین جرح هایی اعتبار ندارد.

۱۴_ ۱۰_ منابع جرح و تعدیل راویان

در دو فصل قبل کتاب های رجالی شیعه _ که منابع عمده ی جرح و تعدیل راویان امامیه است _ معرّفی گردید. افزون بر آن باید گفت که در زمینه ی جرح و تعدیل راویان، بنا به ضرورتی که وجود داشته کتاب های کوچک و بزرگ فراوانی، خاصه در میان اهل سنّت نوشته شده است که می توان آن ها را به سه دسته به شرح زیر تقسیم کرد:

۱۴_ ۱۰_ ۱_ کتاب هایی که تنها به ذکر راویان مورد اعتماد (ثقات) می پردازد، نظیر کتاب الثقات از احمدبن عبدالله بن صالح عجلی (م ۲۶۱) و کتاب الثقات از محمّدبن احمدبن حبّان بستی (م ۳۵۴) و نیز آثار رجالی عمربن احمدبن شاهین (م ۳۸۵) و از متأخّران زین الدین قاسم بن قطلو بفاحنفی (م ۸۷۶)

۱۴_ ۱۰_ ۲_ کتاب هایی که تنها به ذکر راویان جرح و تضعیف شده (ضعفا) می پردازد. همچون کتاب الضعفاء الکبیر از محمّدبن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶)، کتاب الضعفاء و المتروکین از نسایی (م ۳۰۳)، معرفه المجروحین من المحدثین از ابن حبّان بستی، الکامل فی ضعفاء الرجال از عبدالله بن عدی جرجانی(م ۳۶۵)، کتاب الضعفاء از محمّدبن عمر عقیلی (م۳۲۲)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال از شمس الدین محمّدبن احمد ذهبی (م ۷۴۸) و از کتاب های شیعه، کتاب الضعفاء فی تاریخ الائمه از احمدبن ابراهیم بن ابی رافع(۱) و کتاب الضعفاء ابن الغضائری.

۱۴_ ۱۰_ ۳_ کتاب هایی که حاوی مجموع ثقات و ضعفا و مجروحین است مانند کتاب التاریخ و العلل از یحیی بن معین (م ۲۳۳)، العلل و معرفه الرجال از احمدبن حنبل (م ۲۴۱)، التاریخ الکبیر از محمّدبناسماعیل بخاری، الجرح و التعدیل از عبدالرحمان بن ابی حاتم (م ۳۲۷) و در دوره ی متأخّران کتاب الکمال فی معرفه الرجال از عبدالغنی مقدسی جماعیلی (م ۶۰۰) _ نسبت راویان کتب شش گانه اهل سنّت _، تهذیب الکمال از یوسف بن زکی مزی (م ۷۶۳)، الکاشف عن رجال الکتب السته از ذهبی_ که در حکم زوائدی نسبت به تهذیب الکمال مزّی است _ و کتاب های تهذیب التهذیب، تقریب التهذیب و لسان المیزان هر سه از شهاب الدین احمدبن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) که از بهترین کتاب های جامع رجالی اهل سنّت در جرح و تعدیل راویان است.(۲) اضافه می شود که علمای شیعه، غالباً

بحث جرح و تعدیل راویان را در کتاب های اصول فقه مبحث تعارض ادلّه و تعادل و تراجیح مطرح کرده اند(۳)

ص:۲۳۶

۱- نجاشی به رقم ۲۰۳.

۲- شناخت بیشتر آثار رجالی اهل سنّت و اقسام آن را نک: جبوری، ۱۳۵_ ۱۶۰، معارف، تاریخ عمومیحدیث، ۱۹۳_ ۱۹۸ با عنوان: علم رجال و بررسی جرح و تعدیل راویان، همو، جرح و تعدیل (مدخلدانشنامه جهان اسلام)، ۱۰/۱۹۸.

۳- کنی تهرانی، ۲۳۹.

، ضمناً به طوری که قبلاً گذشت در بیشتر کتاب های

رجالی متقدّم شیعه (به استثنای دواثر رجالی علّامه حلی و ابن داوود حلی)، راویان موثق از راویان ضعیف و مجروح تفکیک نشده اند.

نمایه ها

اشاره

۱_ آیات

الّتی تورون   ۲۴۰

أفلا یتدبّرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً   ۱۰۱، ۱۰۵

بل یرید الانسان لیفجر امامه یسأل ایان یوم القیامه   ۲۶۲

تلک حدود الله یبیّنها لقوم یعلمون   ۲۶۱

ص:۲۳۹

یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرآ کثیرآ ۴۹، ۷۴

۲ـ روایات

۲ـ ۱ـ روایات عربی

الاسـلام هـو التسـليم، و التسـليم هـو اليقيـن، و اليقيـن هـو التصـديق، و التصـديق هـو الاـقرار، و الاـقرار هـو الاـداء، و الاـداء هو العمل ۱۹۸

اسماعیل یشهد ان لا اله إلّا الله ۲۲۲

اعددتُ لفاقتک جلباباً یعنی یوم القیامه ۵۸

ص:۲۴۲

انّ الله خلق آدم علی صورته ۶۱، ۹۰، ۱۳۳

إنّ الله سبحانه قد فسر الصمد فقال: الله احد، الله الصّمد، ثمّ فسره فقال: لم یلد و لم یولد و

لم یکن له کفوآ احد ۱۹۱

إنَّ الله فرض علی خلقه خمسآ فرخّص فی أربع و لم یرخّص فی واحده ۵۴، ۶۸

ص:۲۴۳

إنا لله و إنّا إليه راجعون و الله ما انصفونا أن نكون اخذنا بالعمل و وضع عنهم انّما قلت: إذا

عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير و كثيره فانّه يقبل منك ۱۳۵

النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضه فمن كان له فى الجاهليه اصل فله فى الاسلام

ص:۲۴۴

ص:۲۴۵

ذروا ما وافق القوم فانّ الرشد خلافهم ۹۵

ربّ حامل فقه ليس بفقيه و ربّ حامل إلى من هو افقه ۲۶، ۵۱

سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الّذى ليس كمثله شىء و

هو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون على الله،

فقیل یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و من أصحابک؟ قال: أهل بیتی ۵۹

فمن کنت مولاه فهذا علی مولاه اللّهُمَّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و

ص:۲۴۷

ص:۲۴۸

فقیه و ربّ حامل فقه الی من هو أفقه منه ۲۶

... و انّی لم اخرج اشرآ و لا بطرآ و لا مفسدآ و لا ظالمآ و انّما خرجت لطلب الاصلاح فی

امّه جدّی صلّی الله علیه وآله أرید أن آمر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره

جدّی و ابی علیّبن ابی طالب... ۱۶۷

و جعلت لنا الأرض مسجدآ و ترابها طهورآ ۲۱۲

ص:۲۵۰

۲_ ۲_ روایات فارسی

آن را نمی شناسید تکلیفی جز تأمّل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت

ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی ها را از شما

بزدایند و حقّ مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: فاسألوا أهل

الذّکر إن کنتم لا تعلمون. ۲۸

اگر ایمان صرفاً جنبه زبانی داشت هرگز حکم نماز، روزه و نیز امور حلال و حرام نازل

نمی گشت. من گفتم: عدّه ای در بین ما معتقدند همین که انسان گواهی به یکتایی خدا

و رسالت محمّد ۶دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: اگر چنین است پس

چرا حدود الاهی بر آنان جاری می شود و چرا دست آنها بریده می شود؟ در صورتی

که خداوند بنده ای عزیزتر و گرامی تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان

مؤمنین اند، جوار خداوند، بهشت و حورالعین اختصاص به مؤمنان دارد. سپس

فرمود: پس چرا انکارکننده فرایض کافر خواهد بود؟ ۲۷۴

امام باقر علیه السلام با طلب کردن مقداری آب، در حضور اصحاب خود وضو گرفت و آن گاه

فرمود: «این همان وضوی پیامبر است. ۲۰۱

به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمّد ۶شهادت دهد، آیا او

مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کجاست؟ ۲۷۴

به هنگام نماز «بسم الله الرّحمان الرّحیم» را در فاتحه الکتاب بخوانم؟ حضرت فرمود:

«آری.» ۹۶

توقّف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت

نکرده ای بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را إحصاء نکرده ای. ۲۸

جوان های خود را از فتنه ی غلات بر حذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادّعای ربوبیّت می کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می آید او را نمی پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می کند و او را می پذیریم.» سؤال شد ای زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چرا بدین گونه عمل می کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الاهی نیست. در صورتی که مقصّر، چون به شناخت رسید، عمل و اطاعت می کند. ۲۷۲

حق خداوند بر مردم چیست؟ حضرت فرمود: این که چیزهایی بگویند که می دانند و از نقل آن چه نمی دانند، دست بکشند. آن گاه که چنین کنند حقّ خدا را ادا کرده اند. ۲۸

در روز قیامت تعدادی از اصحاب را از سر حوض (کوثر) طرد می کنند. همان گونه که شتر را از چشمه برانند. من (پیامبر) می گویم: پروردگارا اصحابم، اصحابم، امّا به من می گویند: تو نمی دانی که بعد از تو چه کرده اند و... لذا من هم گویم: دور باد آنان از رحمت الاهی. ۶۰

روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند، عبور کرد. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است،

زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت

مگو، مگر نمی دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است. ۶۱، ۹۰، ۱۳۳

فرمان خدا نازل گشت که: از خدا و رسول خدا اطاعت کنید و نیز از آنان که از بین شما

صاحب امر باشند، که مصداق آن درباره ی علی و حسین و حسین:است و در

ارتباط با این دستور بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر مؤمنی که من سرپرست و

مولای او هستم، علی مولا و سرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان

سفارش می کنم که از کتاب خدا و خاندان من جدا مشوید که من از خدا خواسته ام که

میان قرآن و خاندانم جدایی نیفکند تا به قیامت که بر حوض کوثر آنان را به من ملحق

سازد و خداوند پذیرفت و بدانید که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم لب فرو می بست و خاندان

خود را معرّفی نمی کرد، بعضی خاندان ها مدّعی می شدند که ما صاحب الامر

شماییم. ۲۰۳

گاه می شود که با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس او

را برحذر می دارم. امّا تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل

می نماید. من جماعتی را به کلام با مخالفان دستور دادم و جماعتی را از این کار منع

کردم امّا هر یک به نحوی در جهت مقاصد خود به تأویل می پردازد و از رهگذر آن

نافرمانی خدا و رسولش را اراده می کند. ۸۲

ص:۲۵۵

مسائلی مطرح می شود که پاسخ آن را در قرآن نمی شناسیم و سنّتی هم درباره ی آن

وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می توانیم با رأی خود پاسخ دهیم؟)، امام

صادق علیه السلام فرمود: نه، با خبر باش که اگر فتوای تو با حقیقت موافق شد اجر و پاداشی

نخواهی برد و اگر بر خطا باشد بر خداوند تبارک و تعالی دروغ بسته ای. ۲۴۳

من از شما حدیث شنیده، امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می شوم. امام علیه السلام فرمود:

اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد. ۱۵۵

من از شما حدیثی می شنوم امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می گردم. امام علیه السلام فرمود:

اگر در صدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد. ۱۲۶

من از شما حدیثی می شنوم در نظر دارم آنها را همان گونه که شنیده ام باز گو کنم، امّا

نمی شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا در این موضوع عمدی داری؟...» ۱۵۵

می فرماید: دانشمند کسی است که فعلش سخن او را تصدیق کند و کسی که فعل او قولش

را تصدیق نکند او دانشمند نیست. ۴۸

هرچه از سرگذشت بنی اسرائیل در قرآن آمده آنها را نقل و حدیث کنید که نظیر آن در

این امّت اتّفاق می افتند. آری در نقل این سرگذشت ها حرجی نیست. ۷۷

ص:۲۵۶

۳_اعلام (اشخاص _ امکنه)

ص:۲۵۸

ص:۲۶۰

ص:۲۶۱

ص:۲۶۲

ص:۲۶۵

ص:۲۶۶

ص:۲۶۷

ص:۲۶۹

ص:۲۷۴

۴_ اصطلاحات

ص:۲۷۶

ص:۲۷۷

ص:۲۷۹

ص:۲۸۲

ص:۲۸۳

ص:۲۸۶

ص:٢٨٧

ص:۲۸۸

منابع

الف _ کتب

۱. قرآن مجید

۲. آلوسی، سیّد محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ه ق.

۳. ابن ابی الحدید، عزّالدّین، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاءالکتب العربی، ۱۳۷۸ ق.

۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمّد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ ه ق.

۵. همو، جامع الاصول لاحادیث الرسول، قاهره، بی جا ۱۳۷۴ ه ق.

۶. ابن داوود، حسن، الرجال، نجف، مطبعه ی حیدریه، ۱۳۹۲ ه ق (افست قم).

۷. ابن حمزه دمشقی، شریف ابراهیم، البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف، بیروت، المکتبه العلمیه، ۱۴۰۲ ه ق.

۸. ابن شاهین، ابوحفص عمربن احمد، الناسخ و المنسوخ من الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ه ق.

۹. ابن شهرآشوب، محمّـدعـلی، معالـم العلمـاء، نجف، مطبعه ی حیدریه، ۱۳۸۰ ه ق.

۱۰. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرّحمان، مقدّمه ی ابـن صلاح، بیـروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ه ق.

۱۱. ابن عبداللطیف، عبدالعزیز محمّدبن ابراهیم، ضوابط الجرح و التعدیل، الجامعه الاسلامیّه بالمدینه المنوّره، ۱۴۱۲ ه ق.

۱۲. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیـل، تفسیـر القـرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ه ق.

۱۴. ابن ماجه، محمّدبن یزید، السنن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ه ق.

۱۵. ابن منظور، جمال الدّین مکرّم، لسان العرب، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، بی تا.

۱۶. ابن المغازلی، ابوالحسن علیّبن محمّد الجلّابی، مناقب اهل البیت، تحقیق محمّد کاظم، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب، ۱۴۲۷ ه ق.

۱۷. ابن ملقّن، سراج الدّین عمربن علی، المقنع فی علوم الحدیث، السعودیه، دارفوّاز، ۱۴۱۳ ه ق.

۱۸. ابن میثم بحرانی، کمال الدّین، شرح نهج البلاغه، مطبعه خدمات، تهران، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۹. ابوریه، محمود، اضواء علی السنه المحمّدیّه، بیروت، مؤسسه ی الاعلمی، بی تا.

۲۰. ابوزهره، محمّد، الامام الصادق، حیاته و عصره، آرائه و فقهه، القاهره، دارالفکر العربی، بی تا.

۲۱. همو، اصول الفقه، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۷۷ ه ق.

۲۲. ابوشهبه، محمّدبن محمّد، الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث، القاهره، دارالفکر العربی، بی تا.

۲۳. ابولاوی، امین، علم اصول الجـرح والتعـدیل، السعـودیـه، داراب‍ـن عفّان، ۱۴۱۸ ه ق.

۲۴. احمد عمر هاشم، قواعد اصول الحدیث، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۴ ه ق.

۲۵. اردبیـلی، محمّـدبـن علی، جامـع الـرواه، قـم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ه ق.

ص:۲۹۰

۲۶. اسعدی، محمّدبن عبیدالله، الموجز فی اصول الفقه، بیروت، دارالسلام ، ۱۴۱۰ ه ق.

۲۷. اشعری، ابوالحسن علیّبن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلافات المصلین، به تصحیح هلموت ریتر، ناشر فرانز شتاکیز، بقیسبادن، چاپ سوم، ۱۴۰۰ ه ق.

۲۸. اشعری، سعدبن عبدالله، المقالات و الفرق، به تصحیح محمّد جواد مشکور، تهران، مطبعه حیدری، ۱۹۶۳ م.

۲۹. اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، بیروت، دارالکتب، بی تا.

۳۰. الاشقر، عمر سلیمان، منهج دراسه الاسانید و الحکم علیها، اردن، دار النفائس، ۱۴۲۰ ه ق.

۳۱. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، و صاحب المبانی، مقدمتان فی علوم القرآن، به تحقیق از ثور جفری، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۹۵۴ م.

۳۲. اعظمی، محمّد ضیاءالرّحمان، دراسات فی الجرح و التعدیل، هند، الجامعه السلفیه، ۱۴۰۳ ه ق.

۳۳. همـو، معجـم مصطلحات الحدیث و لطائف الاسنانید، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۲۰، ۱۹۹۹.

۳۴. آل بحرالعلوم، محمّد صادق، مقدّمه رجال الطوسی، نجف، مطبعه ی حیدریه، ۱۳۸۱ ه ق.

۳۵. آل یاسین، محمّد حسن، ما هو نهج البلاغه، ترجمه عابدی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، بی تا.

۳۶. امینی، سیّد عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنه و الأدب، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ ق.

۳۷. امینی، سیّد محمّد، روایت و درایت، چاپ اورامان، ۱۳۷۲ ه ش.

۳۸. اندجانی، سیّد قاسم، المصباح فی اصول الحدیث، مدینه ی منوّره ـ مکتبه الزّمان، ۱۴۰۸ ه ق.

۳۹. انصاری، مرتضی بن محمّد معـروف به شیـخ مرتضـی، رسائل فقهیه، قم، ۱۴۱۴ ه ق.

۴۰. انیس ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، انتشارات ناصرخسرو،(افست).

۴۱. اهدل، حسن محمّدمقبولی ، مصطلح الحدیث ورجاله، صنعا، مکتبه الجیل ۱۴۱۰ ه ق.

۴۲. ایّوب، احمدبن سلیمان، منتهی الامانی بفوائد مصطلح الحدیث للمحدّث الالبانی، الفاروق الحدیثه، ۱۴۲۳ ه ق.

۴۳. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱ ه ش.

۴۴. بازمول، محمّدبن عمر، الاضافه: دراسات حدیثیه، السعودیه، دارالهجره للنشر، ۱۴۱۵ه ق.

۴۵. بخاری، محمّدبن اسماعیل، صحیح بخاری به تصحیح قاسم شماعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ه ق.

۴۶. بحرالعلوم، محمّ_د مه_دی، الفوائد الرجالیه، منشورات مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ ه ش.

۴۷. بحرانی، سیّد هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسّسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

۴۸. بشیر نصر، صدیق ، ضوابط الروایه عند المحدّثین، طرابلس، منشورات کلیه الدعوه الاسلامیه، طرابلس، ۱۹۹۲ ه ق.

۴۹. بهبودی، محمّد باقر، معارف قرآنی نشر سراء ۱۳۸۰ ه ش.

۵۰. همو، معانی القرآن، چاپخانه ی اسلامیه، ۱۳۷۲، ط ۲.

۵۱. همو، گزیده ی کافی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ه ش.

۵۲. همو، معرفه الحدیث وتاریخ نشره و... انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۳ ه ش.

۵۳. همو، علل الحدیث، انتشارات سنا، ۱۳۷۸ ه ش.

۵۴. ترمذی، محمّدبن عیسی، الجامع الصحیح لسنن الترمذی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

۵۵.تستری، محمّد تقی، قاموس الرجال، قم، سازمان نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ه ق.

۵۶. تهانوی، ظفر احمد العثمانی، قواعد فی علوم الحدیث، حلب، مکتب مطبوعات الاسلامیه ۱۴۰۴ه ق.

۵۷. تهرانی آغ_اب_زرگ، الذریع_ه الی تصانی_ف الشی_عه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ه ق.

۵۸. جبوری، ابوالیقظان عطیه ، مباحث فی تدوین السنه المطهره، بیروت، دارالندوه الجدیده، (بی تا).

۵۹. جدیدی نژاد، محمّدرضا، معجم مصطلحات الرّجال و الدرایه، مؤسّسه دارالحدیث الثقافیه، ۱۳۸۰ ه ش.

۶۰. الج_دیع، عب_دالله ب_ن ی_وس_ف، تح_ریر عل_وم الحدیث، بیروت، مؤسّسه الریان، ۱۴۲۵ ه ق.

۶۱. جزائری، طاهربن صالح بن احمد، توجیه النظر الی اصول الاثر، بیروت، دارالمعرفه، (بی تا).

۶۲. جزری، مبارک بن محمّد معروف به ابن اثیر، جامع الاصول لاحادیث الرّسول، قاهره، ۱۳۷۴ ه ق.

۶۳. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ ه ش.

۶۴. همو، مرجئه، تاریخ و اندیشه، قم، نشر خرّم، ۱۳۷۱ ه ش.

۶۵. حریری، محمّد یوسف، فرهنگ اصطلاحات حدیث، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۸۱ ه ش.

۶۶. حرّ عاملی، محمّدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق ربّانی، تهران، اسلامیّه، ۱۴۰۳ ه ق.

۶۷. حسنی، هاشم معروف، دراسات فی الحدیث و المحدّثین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.

۶۸. حقانی زنجانی، حسین، شرح نهای_ه الحکم_ه، قم، انتش_ارات شکوری، ۱۳۶۹ ه ش.

۶۹. همو، سیره المصطفی، قم، منشورات شریف رضی، بیدار...، ۱۴۱۳ ه ق.

۷۰. همو، شیعه دربرابرمعتزله واشاعره، بنیادپژوهش های اسلامی، ۱۳۷۶ ه ش.

۷۱. الحاج حسن، حسین، نقد الحدیث فی علم الروایه و علم الدرایه، بیروت، مؤسّسه الوفا، ۱۴۰۵ ه ق.

۷۲. حسینی خطیب، سیّد عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت، دارالزهراء ۱۴۰۵ ه ق.

۷۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ه ق.

۷۴. همو، خلاصه الاقوال فی علم الرجال، قم، منشورات رضی، ۱۴۰۲ ه ق.

۷۵. حلّی (محقّق)، ابوالقاسم نجم الدّین، شرایع الاسلام، انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ ه ق.

۷۶. حویزی، عبد علی، تفسیر نورالثّقلین، مطبعه علمیه، قم، ۱۳۸۳ ه ق.

۷۷. الحرش، سلیمان مسلم، معجم مصطلحات الحدیث، ریاض، مکتبه العبیکان، ۱۴۱۷ ه ق.

۷۸. خطیب بغدادی، احمدرضا، الکفایه فی معرفه الروایه، بیروت، دارالکتاب العربی، (بی تا).

۷۹. خوانساری، محمّد، منطق صوری، آگاه، تهران، ۱۳۷۷ ه ش.

۸۰. خوانساری، محمّ_دباق_ر، روض_ات الجنّ_ات، ته_ران، نش_ر اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ه ق.

۸۱. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۸ ه ق.

۸۲. همو، معجم رجال الحدیث، بیروت، دارالزهراء، ط ۴، ۱۴۰۹ ه ق.

ص:۲۹۲

۸۳. دارمی، عبدالله بن عبدالرّحمان، السنن، نشر استانبول، ۱۴۰۱ ه ق.

۸۴. دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۹ ه ق.

۸۵. الداهم،ابراهیم بن عبدالله، الجرح والتعدیل،ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۲ ه ق.

۸۶. ذهبی، محمّدحسین، التفسیر و المفسّرون، بیروت، شرکه دارالارقم، ۱۳۹۶ ه ق. (بی تا).

۸۷. ذهنی تهرانی، جواد، تفصیل الفصول فی شرح معالم الاصول، نشر حاذق، قم، ۱۳۶۶ ه ش.

۸۸. راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات غریب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ه ق.

۸۹. رازی، عبدالرحمان بن ابی حاتم، الجرح و التعدیل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ ه ق.

۹۰. رامهرمزی، قاضی، حسن بن عبدالرّحمان، المحدّث الفاصل بین الراوی و الواعی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ه ق.

۹۱. ربّانـی، محمّد حسـن، دانـش درایـه الحـدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ه ش.

۹۲. رحمـان ستـایـش، محمّدکاظم، آشنایی با کتب رجال شیعه، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ه ش.

۹۳. رشید رضا، سید محمّد (و عبده) تفسیر المنار، بیروت، دارالفکر، بی تا.

۹۴. زبیدی، تاج العروس.

۹۵. زرکشی، محمّدبن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۹۱ ه ق.

۹۶. زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

۹۷. زمخشری، جار الله محمود، الکشاف عن غوامض التنزیل و... بیروت، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ه ق.

۹۸. زحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ه ق.

۹۹. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ه ق.

۱۰۰. سبکی، تاج الـدّین، اربع رسائل فی علوم الحـدیث (قاعده فی الجرح و التعدیل)، حلب، مکتب المطبوعات ط ۵، ۱۴۱۰ ه ق.

۱۰۱. سخاوی، ابوعبدالله محمّدبن عبدالرّحمان، فتح المغیث بشرح الفیه الحدیث للعراقی، قاهره، مکتبه السنه، ۱۴۲۴ ه ق.

۱۰۲. سعدی، مصلح بن عبدالله، کلّیات سعدی، تصحیح محمّدعلی فروغی، نشر طلوع، ۱۳۸۱ ه ش.

۱۰۳. سیّد مرتضی، علی بن حسین موسوی، الامالی، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، مصر، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۴ م.

۱۰۴. همو، الرسائل، قم، دارالقرآن الکریم، بی تا.

۱۰۵. سیّــد رضی، محمّــدبــن حسیــن، نهــج البــلاغه، تحقیق صبحی صالح، دارالاسوه، ۱۴۱۵ ه ق.

۱۰۶. سیوطی، جلال الدّین،التدریب الراوی،بیروت،دارالکتاب العربی، ۱۴۰۵ ه ق.

۱۰۷. همو، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ه ق.

۱۰۸. همو، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات رضی، بیدار عزیزی، ۱۳۶۳ ه ش.

۱۰۹. همو، الدرالمنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ه ق.

۱۱۰. سجستانی، ابوداوود سلیمان بن اشعث، السنن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۱۱۱. السلفی، محمّد لقمان، اهتمام المحدّثین بنقد الحدیث سندآ و متنآ، ریاض،ص. ب ۲۱۵۷۴.

۱۱۲. شاکر، محمّدکاظم،روش های تأویل قرآن،دفترتبلیغات اسلامی،۱۳۷۶ه ش.

۱۱۳. شاکر، احمد محمّد، الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، بیروت، دارالفکر، بی تا.

۱۱۴. الشقر، عمر سلیمان، منهج دراسه الاسانید و الحکم علیها، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ ه ق.

۱۱۵. شکعه، مصطفی، الائمه الاربعه، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۴۱۱ ه ق.

۱۱۶. شهرستانی، محمّدبن عبدالکریم، کتاب الملل و النحل، تخریج محمّدبن فتح الله داران، مصر، مکتبه الانجلو، ۱۳۷۵ ه ق.

۱۱۷. شوکانی، محمّدبن علی، فتح القدیر... بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

۱۱۸. همو، نیل الاوطار، القاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۳ ه ق.

۱۱۹. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ه ش.

۱۲۰. صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلحه، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۳ ه ش.

۱۲۱. صباغ، محمّدبن لطفی، الحدیث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۸ ه ق.

۱۲۲. صدوق، محمّدبن علی، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ ه ق.

۱۲۳. همو، عیون اخبار الرّضا ۷، ترجمه ی غفاری، مستفید، نشر صدوق، بی تا.

۱۲۴. همو، معانی الاخبار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ ه ق.

۱۲۵. همو، من لایحضره الفقیه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ه ق.

۱۲۶. صدر، محمّدباقر، سنّت های تاریخ در قرآن، به ترجمه ی سیّد جمال موسوی، انتشارات روزبه، بی تا.

۱۲۷. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، تهران، منشورات اعلمی، بی تا.

۱۲۸. ض_اری، ح_ارث ب_ن سلی_مان، محاضرات فی علوم الحدیث، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ ه ق.

۱۲۹. طباطبایی، سیّد کاظم، مسندنویسی در تاریخ حدیث، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۱۳۰. طب_اطب_ایی، سیّ_د محمّ_د حسی_ن، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامی_ه، تهران، ۱۳۵۳ ه ش.

۱۳۱. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسّسه علمی، بیروت، ۱۳۹۳ ه ق.

۱۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ه ق.

۱۳۳. طبری، محمّدبن جریر، تاریخ طبری، به تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۳۸۷ ق.

۱۳۴. طوسی، محمّدبن حسن، تهذیب الاحکام به تحقیق علی اکبر غفاری، تشر صدوق، بی تا.

۱۳۵. همو، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ ه ق.

۱۳۶. همو، اختیار معرفه الرّجال، قم، مؤسّسه آل البیت، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۳۷. همو، المبسوط، تحقیق محمّد تقی کشفی، المَکتبه المرتضویه، بی تا.

۱۳۸. همو، عدّه الاصول، قم، مؤسّسه آل بیت، ۱۴۰۳ ه ق.

۱۳۹. عاشوری تلوکی، نادع_لی، پ_ژوهش_ی در عل_م حدی_ث، انتش_ارات گویا، ۱۳۷۷ ه ش.

۱۴۰. عاملی، عبدالصمد عاملی، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، بی تا و بی جا.

۱۴۱. عاملی، محمّد بهاءالدّین، الوجی_زه فی ال_درایه، ق_م، انتشارات الرسول، ۱۴۰۳ ه ق.

ص:۲۹۴

۱۴۲. عاملی، زین الدّین (شهید ثانی)، الدرایه، مجمع علمی اسلامی، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۴۳. همو، الدرایه فی شرح البدایه، نجف، مطبعه نعمان (افست قم)، بی تا.

۱۴۴. عبدالعال، اسماعیل سالم، دراسات فی علوم الحدیث قاهره، مکتبه الزهرا، ۱۹۹۲ م.

۱۴۵. عبداللطیف، عبدالعزیز محمّدبن ابراهیم، ضوابط الجرح و التعدیل، الجامعه الاسلامیه بالمدینه المنوّره، ۱۴۲۱ ه ق.

۱۴۶. عتر، نورالدّین، منهج النقد فی علوم الحدیث، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۳ ق.

۱۴۷. همو، اصول الجرح و التعدیل و علم الرجال، الیمامه، دارالفرفور، ۱۴۲۲ه ق.

۱۴۸. عجاج خطیب، محمّد، السنه قبل التدوین، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ه ق.

۱۴۹. همو، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ه ق.

۱۵۰. عراقی، عبدالحسین ، الفیه العراقی موسوم به التبصره و التذکره بیروت، دارالکتب العلمیه (بی تا)

۱۵۱. عسقلانی، احمدبن علی بن حجر، نخبه الفکر فی مصطلح اهل الاثر.

۱۵۲. همو، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۵۳. همو، لسان المیزان، بیروت، مؤسّسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ه ق.

۱۵۴. همو، شرح نخبه الفکر به شرح سعدبن عبدالله آل حمید، ریاض، دارعلوم السنه، ۱۹۹۱ م.

۱۵۵. عسکری، سیّد مرتضی، نقش ائمّه در احیاء دین، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۱ ه ش.

۱۵۶. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا، نشر آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ه ق.

۱۵۷. عک، خالدبن عبدالرحمان، اصول التفسیروقواعده، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۴ ه ق.

۱۵۸. عکبری، ابوالبقاء، عبدالله بن حسین، اعراب الحدیث النبوی، جده، دارالمناره، ۱۴۰۸ ه ق.

۱۵۹. علی طه، عزّیّه، منهجیه جمع السنه وجمع الاناجیل، مکتبه المسجد النبوی، ۱۴۰۷ ه ق.

۱۶۰. عمر هاشم، احمد، قواعـد اصـول الحـدیث، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۶۱. العمری، محمّد قاسم، دراسات فی منهج النقد عند المحدّثین، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ (بی تا).

۱۶۲. عمید زنجانی، عبّاس علی، مبانی و روش های تفسیری، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ه ش، ط ۲.

۱۶۳. عیّاشی، ابونضر محمّدبن مسعود، تفسیر العیاشی، مؤسّسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ ه ق.

۱۶۴. فارسی حنفی، محمّدبن محمّد، جواهرالاصول فی علم الحدیث الرّسول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ه ق.

۱۶۵. فجال، محمود، السیر الحثیث الی الاستشهاد بالحدیث فی النحو العربی، ریاض، اضواء السلف ۱۴۱۷ ه ش.

۱۶۶. فخر رازی، محمّدبن عمر، مف_اتی_ح الغی_ب، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ه ق.

۱۶۷. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات، تحقیق محمّدکاظم، وزارت ارشاد، تهران، ۱۴۱۰ ه ق.

۱۶۸. فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، مؤسّسه ام القری، ۱۴۱۶ ه ق.

۱۶۹. فضل الله، محمّد، الامام الصادق، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۱ ه ق.

۱۷۰. فیروزآبادی، مجدالدّین محمّدبن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دارالجیل، (بی تا).

۱۷۱. فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ ه ش.

۱۷۲. فیض کاشانی، محمّدبن مرتضی، الصافی فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ه ش.

۱۷۳. قاسمی، محمّد جمال الدّین، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ ه ش.

۱۷۴. قربانی، زین العابدین، علم حدیث و نقش آن در تهذیب کتب احادیث، قم، نشر انصاریان، ۱۳۷۲ ه ش.

۱۷۵. قرضاوی، یوسف، المدخل لدراسه السنه النبویه، مؤسّسه الرساله بیروت ۱۴۲۳ ه ق.

۱۷۶. القطّان، منّاع، مباحث فی علوم الحدیث، بی تا و بی جا.

۱۷۷. قمی، علیّبن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۷۸. کاتب چلپی، مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه، کشف الظنون، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ ه ق.

۱۷۹. کلینی، محمّدبن یعقوب، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفّاری، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ق.

۱۸۰. کنی تهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، قم، چاپ محمّد حسین مولوی، ۱۳۷۹ ه ش.

۱۸۱. اللکنوی الهندی، محمّد، الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل، بیروت، دارالثائر الاسلامیه، ط ۳، ۱۴۰۷ ه ق.

۱۸۲. کیرانوی، حبیب احمد، قواعد فی علم الحـدیث، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۰ م.

۱۸۳. مامقانی، غفاری، تلخیص مقباس الهدایه به تحقیق صانعی پور، انتشارات سمت، ۱۳۸۴ ه ق.

۱۸۴. مامقانی، عبدالله، مقباس الهـدایه فی علـم الـدرایه، مؤسّسه ی آل البیت، ۱۴۱۱ ه ق.

۱۸۵. همو، تنقیح المقال، نجف، مطبعه مرتضوی، ۱۳۵۲ ه ش.

۱۸۶. مبارکفوری، محمّدبن عبدالرّحمان، تحفه الاحوذی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ ه ق.

۱۸۷. مجلسی، محمّدباقر، بحارالأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمّه الاطهار، بیروت، مؤسّسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

۱۸۸. محمّد ابوزهو، محمّد، الحدیث و المحدثون، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۴ ه ق.

۱۸۹. مدیر شانه چی، کاظم، درایه الحدیث، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.

۱۹۰. همو، علم الحدیث، انتشارات جامعه ی مدرسّین، بی تا.

۱۹۱. مرعی، حسین عبدالله، منتهی المقال فی الدرایه و الرجال مؤسّسه العروه الوثقی، ۱۴۱۷ ه ق.

۱۹۲. مشکور، محمّدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی ۱۳۷۵ ه ش.

۱۹۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (بخش اصول فقه و فقه) تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶ ه ش.

۱۹۴. همو، حق و باطل، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

۱۹۵. مظفّر، محمّدرضا، اصول الفقه، تهران، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ه ق.

۱۹۶. معـارف، مجیـد، تاریـخ عمـومی حـدیث، تهران، انتشارات کویـر، چاپ هشتم، ۱۳۸۶ ه ش.

۱۹۷. همو، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، انتشارات نبأ، ۱۳۸۳ ه ش.

۱۹۸. همو، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، انتشارات ضریح، ۱۳۷۴ ه ق.

۱۹۹. معبد عبدالکریم، احمد، الفاظ و عبارات الجرح والتعدیل بین الافراد و الترکیب و التکریر و دلاله کل منها علی حال الراوی و المروی، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۲۵ ه ق.

۲۰۰. معرفت، محمّدهادی، علوم قرآنی، انتشارات سمت _ التمهید، ۱۳۷۹ ه ش.

۲۰۱. معلّمی، عبدالرّحمان بن یحیی، الأنوار الکاشف_ه...، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ه ش.

۲۰۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، انتشارات عالمه، ۱۳۸۱ ه ش.

۲۰۳. منتجب الدین، علی بن عبیدالله... بن بابویه، فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم، المکتبه الجعفریه، ۱۴۰۴ ه ق.

۲۰۴. میرداماد، محمّدباقر، الرواشح السماویه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ه ق.

۲۰۵. میلانی، سید علی، الامامه فی اهم الکت_ب الکلامی_ه، قم، مطبعه ی مهر، ۱۴۱۳ ه ق.

۲۰۶. همو، خلاصه عبقات الانوار، ترجمه سید حسن افتخارزاده، بی تا.

۲۰۷. النجّار، اسلام بن محمودبن محمّد، فوائدوقواعدفی الجرح والتعدیل، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۱۸ ه ق.

۲۰۸. نجاشی، احمدبن علی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، معروف به رجال نجاشی، قم، جامعه ی مدرّسین، ۱۴۰۷ ق.

۲۰۹. نجمی، محمّد صادق، سیری در صحیحین، تهران، شرکت افست سهامی عام، ۱۳۶۱ ش.

۲۱۰. نعمت، شیخ اب_راهیم، الواضح فی مصطلح الحدیث، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ ه ق.

۲۱۱. نوری، میرزا حسین، مست_درک الوسائ_ل، ته_ران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۸۲ ه ق.

۲۱۲. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۵۵ ه ق.

۲۱۳. نیشابوری، محمّدبن مسلم، صحیح، به تصحیح محمّد فؤاد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.

۲۱۴. نیشابوری، محمّدبن عبدالله معروف به حاکم، معرفه علوم الحدیث، چاپ سیّد معظّم حسین، قاهره تاریخ مقدّمه ۱۹۳۵.

۲۱۵. ولوی، علی محمّد، تاریخ کلام ومذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۷۰ ه ش.

۲۱۶. هاشمی، سیداحمد، ج_واهر الب_لاغ_ه ف_ی المع_انی و... قم انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۱ ه ش.

۲۱۷. یوسف مکّی، سیّد حسین، عقیده الشّیعه فی الامام الصادق علیه السلام ، بیروت دارالزهراء، ۱۴۰۷ ه ق.

ب _ مقالات

۱. اسماعیل احمد، یحیی، مقدمه ی اللمع فی اسباب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ ه ق.

۲. بهبودی، محمّدباقر، حسین منّی و أنا من حسین (در یادنامه علّامه امینی)، مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱ ه ش.

۳. بحرالعلوم، صادق، مقدمه خلاصه الاقوال، قم، منشورات رضی علیه السلام ۱۴۰۲ ه ق. ترحینی، مقدمه التحریر الطاووسی.

۴. خامنه ای، سید علی، چهار کتاب اصلی علم رجال (در یادنامه علّامه امینی)، مؤسّسه ی انجام کتاب، ۱۳۶۱ ه ش.

۵. شبیر زنجانی، موسی، ابوالعباس نجاشی، مجله نور علم، دوره اوّل، شماره ۱۱ و ۱۲.

۶. همو، مقدمه رجال نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۷ ه ق.

۷. صفاری، سعدی، تأثیر شناخت زمینه های صدور فهم حدیث، علوم الحدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ ه ش.

۸. طباطبایی، عبدالعزیز، مقدمه فهرست منتجب الدین.

۹. طباطبایی، سید کاظم و احمد ربانی خواه، آیا بیشتر بهشتیان نابخردانند؟، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴.

۱۰. لاشیء، حسین، مدخل اباحی گری، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴ ه ش.

۱۱. محقّق داماد، مصطفی، مدخل اباحه، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج۲، ۱۳۷۴ ه ش.

ص:۲۹۷

۱۲. میرشریفی، سید علی، رجال نجاشی مهمترین کتاب رجالی شیعه، مجله نور علم، دوره سوم شماره ۱.

۱۳. معارف، مجید، استدلال های ابن ابی الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۶، ۱۳۸۶ ه ش.

۱۴. همو، مقایسه دیدگاه های رجالی نجاشی و شیخ طوسی، مقالات و بررسی ها، شماره ۶۲، ۱۳۷۶ ه ش

۱۵. همو، جرح و تعدیل، دانشنامه جهان اسلام ج ۱۰، ۱۳۸۵ ه ش.

۱۶. نائینی، محمّدجواد، مقدمه رجال نجاشی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۸ ه ق.

فهرست مطالب

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدّمان

(فصل سینزدهم)

گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخّران

(فصل چهاردهم)

مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

ص:۳۰۰

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹